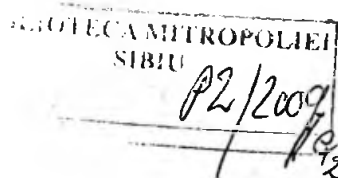


inv-02
RT 56
ex 2.

inv-12



REVISTA TEOLOGICĂ

PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI

SUB REDACȚIA CENTRULUI DE CERCETARE TEOLOGICĂ
AL FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „ANDREI ȘAGUNA”

2

SERIE NOUĂ, Anul XIX (91), aprilie-iunie, 2009

Editura ANDREIANA, SIBIU
ISSN 1222-9695

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICESCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

COLEGIUL EDITORIAL

PREȘEDINTE

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

VICEPREȘEDINȚI

P.S. IOAN SELEJAN, Episcopul Covasnei și Harghitei
P.S. ANDREI FĂGĂRĂȘANULI, Episcopul-Vicar al Arhiepiscopiei Sibiului

MEMBRI

Pr. Acad. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU
Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN (consilier cultural), Arhid. Prof. Dr. IOAN ICĂ JR.,
Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOȘ

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef

Pr. Prof. Dr. NICOLAE CHIFĂR

Redactori

Pr. Prof. Dr. VASILE GRĂJDIAN (secretar științific), Pr. Conf. Dr. CONSTANTIN OANCEA
(biblice), Pr. Conf. Dr. IOAN-MIRCEA IELCIU (istorice), Pr. Conf. Dr. NICOLAE MOȘOIU
(sistematice), Pr. Conf. Dr. CONSTANIN NECULA (practice)

Comitet extern de colaborare

Pr. Prof. Dr. URS VON ARX (Berna, Elveția), Prof. Dr. MARTIN GEORGE (Berna, Elveția),
Pr. Prof. Dr. KONSTANTINOS KARASARIDIS (Atena, Grecia), Pr. Prof. Dr. ANDREW
LOUTH (Durham, Anglia), Prof. Dr. MARIN MARCELLO (Bari, Italia), Prof. Dr. MARCEL
METZGER (Strasbourg, Franța), Msgr. Dr. ALBERT RAUCH (Regensburg-Germania), Prof.
Dr. ERICH RENHART (Graz, Austria), Prof. Dr. ADOLF-MARTIN RITTER (Heidelberg,
Germania), Prof. Dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS (Tesalonica, Grecia), Pr. Prof. Dr. GUIDO
VERGAUWEN (Fribourg, Elveția)

Secretar de redacție

Conf. Dr. PAUL BRUSANOWSKI

Trad. rezumatelor în limba engleză: OVIDIU MATIU, Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu

Coperta: ADRIAN STOIA; Corectura: MARIANA OLTEANU; IONELA CRĂCIUN

Tehnoredactare: DRAGOȘ BOICU, ZAHARIA-CIPRIAN BRAT

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
COD IBAN RO69 RNCB 4200 0000 0061 0001, B.C.R. SIBIU

www.revistateologica.ro

I.S.S.N. 1222-9695

Revistă înregistrată în baza de date a Religious and Theological Abstracts

CUPRINS

PASTORALE

† ÎPS DR. LAURENȚIU STREZA, Mitropolitul Ardealului	9
† PS IOAN, Episcop al Covasnei și Harghitei	15

TEOLOGIE ȘI ISTORIE

† PS Visarion, Episcopul Tulcii <i>Unire în cuget și simțiri. O predică a protopopului Nicolae Stinghe din Scheii Brașovului în legătură cu 1 Decembrie 1918</i>	25
Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Adolf Martin Ritter <i>Momente ale înstrăinării dintre Vest și Est, Roma și Bizanț până la mijlocul secolului al XV-lea</i>	31
Vlad Sofronie <i>Devierea Cruciadei a IV-a: act spontan sau premeditat?</i>	48
Pr. Dr. Ioan Ciprian Căndea <i>Protopopul Emilian Cioran – o viață în slujba Bisericii</i>	73
Pr. Dr. Mircea Cricovean <i>Reflecții asupra epistolelor Părinților Apostolici</i>	88
Drd. Emanuel-Pavel Tăvală <i>Creștinismul în Extremul Orient</i>	101
Pr. Drd. Ion Manea <i>Creștinismul în Africa. Configurația actuală</i>	156
Pr. Costin Butnar <i>Disputa dintre Paul Constantinescu și I.D. Petrescu referitoare la Oratoriul „Patimile Domnului”</i>	189
Cercetător Ana Grama <i>Andrei Șaguna și așezările mănăstirești: De la stricarea mănăstirilor și prisosirea de credință a norodului (1799), la bisericuțele și chiliuțele din Șinca Veche (1851)</i>	201

Iuliana Govoreanu

Preoțirea prin Consistoriul Sibian la sfârșitul secolului al XVIII-lea (1799) 219

TEOLOGIE ȘI SPIRITUALITATE

Pr. Prof. Dr. Nicolae Moșoiu

Hermeneutica ortodoxă ca dezvoltare teologică în Tradiție..... 241

Pr. Lect. Dr. Mihai Iosu

Priorități pastorale: tinerii 279

Lect. Dr. Ioan Abrudan

Un ansamblu iconografic inedit: pictura lui Ioan Grigorievici și a zugrăvilor familiei Grecu, din biserica satului Cornățel 288

Lect. Dr. Alina Pătru

Elemente de critică religioasă în mișcarea Zeitegeist..... 341

Pr. Drd. Cătălin Pălimaru

Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene 356

RECENZII

Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Necula, *Gânduri și miride*, Ed. Agnos, Sibiu, 2009, 207 p., Georges Florovsky, *Sensul ascezei creștine – curs de Patrologie*, traducere Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2009, 161 p., Bogdan Andriescu și Voichița Bițu, *Mitropoliți ai Ardealului. Andrei Șaguna (1808-1873). Biobibliografie*, Biblioteca Județeană Astra Sibiu, Sibiu, 2008, 362 p., Universitatea din Oradea. Facultatea de Teologie Ortodoxă, Centrul de studii teologice interdisciplinare, *Mitropolitul Andrei Șaguna (1870-1873) – personalitate marcantă a vieții bisericești, culturale și politice a românilor din Transilvania. La împlinirea a 200 de ani de la nașterea sa*, Ed. Universității din Oradea, Oradea, 2008, 338 p., Pr. Prof. Dr. Cezar Vasiliu, *Sfinții neamului românesc*, Ed. Fundației Române din Montreal, 295 p., Ciprian Iulian Toroczka, *Tradiția patristică în modernitate: ecleziologia Pr. Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatractice contemporane*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2008, 443 p.

NORME DE TEHNOREDACTARE429

AUTORI433

Ac THE THEOLOGICAL REVIEW

– The Review of the Metropolitanate of Transylvania –
New Series, vol. XVIII, No 1, January-March, 2008

CONTENTS

I. Pastoral Letters

II. Studies and articles

† VISARION, Bishop of Tulcea

Union in Thought and Feeling – A Sermon of Protosingel Nicolae Stinghe from Scheii Braşovului on the Union of December 1, 1918

Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Adolf Martin Ritter

Moments of West and East, Rome and Byzantium Separation before the Mid-15th Century

Vlad Sofronie

The deviation of the fourth Crusade: spontaneous act or premeditation?

Rev. Dr. Ioan Ciprian Căndea

The archpriest Emilian Cioran – a life in the service of the Church

Rev. Dr. Mircea Cricovean

Reflections on the writings of the Apostolic Fathers

Emanuel-Pavel Tăvală

Christianity in the Far East

Rev. Ion Manea

Christianity in Africa. Actual configuration

Rev. Costin Butnar

The Dispute between Paul Constantinescu and I. D. Petrescu on the "Lord's Passion" Oratorio

Ana Grama

Andrei Şaguna and Monastic Establishments. From the Decay of Monasteries and People's Excess of Faith (1799) to the Churches and Cells in Şinca Veche (1851)

Iuliana Govoreanu

Ordination through the Sibiu Consistory at the End of the 18th Century (1799)

Rev. Dr. Nicolae Moşoiu

Orthodox Hermeneutics as Theological Development within the Tradition

Rev. Dr. Mihai Iosu

Pastoral Priorities: Our Youth

Dr. Ioan Abrudan

An Unpublished Iconographic Unit: the Work of Ioan Grigorievici and of Painters Belonging to the Grecu Family, in Cornatel Church.

Dr. Alina Pătru

Elements of Religious Criticism in the Zeitgeist Movement

Rev. Cătălin Pălimaru

The Spirituality of the Heart according to Makarian Homilies

III. Book reviews

Abstracts available online:

Religious&Theological Abstracts, Inc.

Editor: William Sailer

POBox 215 Myerstown

PA 17067 – USA

www.rtabst.org

PASTORALE

† LAURENȚIU

DIN MILA LUI DUMNEZEU,
ARHIEPISCOP AL SIBIULUI ȘI MITROPOLIT AL ARDEALULUI

Iubitului nostru cler, cinului monahal și drept-credincioșilor creștini,
har, milă și pace de la Dumnezeu, iar de la noi, arhierești binecuvântări!

*„Ziua Învierii! Să ne luminăm cu prăznuirea și unul pe altul
să ne îmbrățișăm și așa să strigăm: «Hristos a înviat din morți cu
moartea pe moarte călcând și celor din morminte viață dăruindu-
le!»”*

(Stihiră din Canonul Învierii)

HRISTOS A ÎNVIAT!

Iubiții mei fii sufletești,

Imnele înălțătoare ale Canonului Învierii Domnului ne umplu inimile de bucurie sfântă în această noapte de taină plină de lumină a Sfințelor Paști. Ele sunt inspirate din cuvântul sfânt al Evangheliei, care ne împărtășește peste veacuri marea bucurie a Învierii Domnului. Când se lumina de ziua întâi a săptămânii, un inger ca un fulger de lumină s-a arătat femeilor mironosițe venite la mormântul Mântuitorului să-l ungă trupul cu miresme. Poruncindu-le să nu se teamă, glasul său le-a adus vestea plină de nădejde că Iisus cel răstignit pe care-L căutau nu Se mai afla acolo, ci S-a sculat din morți. Și pe când alergau ele cu frică și emoție de la mormânt ca să ducă această veste apostolilor și ucenicilor, În-suși Iisus cel Înviat le-a întâmpinat, zicându-le: „*Bucurați-vă!*” (Mt 28, 1-

PASTORALE

9). După aceea, arătându-Se și apostolilor Săi, i-a încredințat pe ei, și prin ei pe noi, pe toți, prin cuvântul cel plin de mângâiere și nădejde: „*Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacurilor*” (Mt. 28, 20).

Și într-adevăr, Hristos Domnul cel Înviat este prezent cu noi cei adunați la acest praznic dumnezeiesc. Ridicat din groapa mormântului de puterea iubirii Sale față de Tatăl și a Tatălui față de El, Hristos stă în mijlocul nostru, al creștinilor, cu duhul, adevărul și puterea cerească a Evangheliei Lui, în care se cuprind cuvintele vieții veșnice. Această *prezență a Sa iubitoare*, prin cuvântul mântuitor, ne pregătește pentru primirea *prezenței Sale dăruitoare* din Jertfa Euharistică, prin împărtășirea cu *Sfântul Trup și Scumpul Său Sânge*. Noi, cei din Biserică, suntem fericiți că putem primi această prezență și trăim în și din puterea Învierii Domnului. Ea ne arată că, deși în lume este mult rău, multă durere, suferință, ură, nedreptate și moarte, totuși binele, iubirea, dreptatea, bucuria și viața sunt cele ce vor avea ultimul cuvânt, prin Dumnezeu. Știm că din voința lui Dumnezeu, manifestată întâi în creație, această lume e menită să fie o lume a vieții și a luminii, nu a morții și a întunericului. Prin Iisus Hristos cel Înviat știm că Dumnezeu-Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt este *Viață, Iubire și Lumină* (1 In 1, 8; 4, 8 și 1, 5). Tot praznicul Învierii ne învață, prin Evanghelia de la Sfânta Liturghie, că *Viața noastră* era din veci în Cuvântul cel veșnic al lui Dumnezeu, Care era dintru început la Dumnezeu. Această viață era „*lumina oamenilor*”; ea s-a arătat în Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, și ni se arată, prin Biserică, de atunci, ca „*Lumina care luminează în întuneric*”, fără ca întunericul s-o poată cuprinde și stinge (In 1, 4-5). Deși „*Lumina a venit în lume*”, totuși prin faptele rele ale necredinței „*oamenii au iubit*” și iubesc „*mai mult întunericul decât Lumina*”. „*Iar aceasta este judecata*” (In 3, 19) lor, „*căci cel ce crede în El nu mai este judecat, iar cel ce nu crede a și fost judecat, fiindcă nu a crezut*” (In 3, 18).

Iubiți credincioși,

Să nu uităm că primul răspuns al majorității contemporanilor lui Iisus la vestea cea bună a iubirii și vieții noi, dumnezeiești, pe care Acesta le-a adus-o a fost acela al necredinței și urii, care au culminat în răstig-

nirea Sa pe crucea ridicată pe dealul Căpățânii. Așa cum le-a spus dinainte Iisus oamenilor cărora le-a încredințat „via” acestei lumi, Dumnezeu-Tatăl L-a trimis la urmă pe Fiul Său, zicând: „Se vor rușina de Fiul Meu!”. Dar lucrătorii viei, văzându-L pe Fiul, și-au zis între ei: Acesta e moștenitorul. Veniți să-L omorâm și să avem noi moștenirea Lui. Și punând mâna pe El, l-au scos afară din vie și l-au omorât.” (Mt 21, 37-39). Dar, deși omorât pe cruce cu moartea cea mai cumplită, Fiul a murit iubindu-i fără margini, atât pe cei care-L batjocoreau și ucideau, cât și pe Tatăl Său, Care L-a trimis în lume. Iar răspunsul Tatălui la dragostea Fiului Său pe Cruce a fost Învierea Lui din morți și în El învierea noastră. Crucea și Învierea lui Hristos arată cât de mult a iubit și iubește Dumnezeu lumea (In 3, 16), dar și cât de mult se poate dăruia prin iubire omul lui Dumnezeu.

Din puterea Învierii s-a ivit și a crescut în lume Biserica lui Hristos, alcătuită din martorii Învierii Domnului grupați în jurul Apostolilor, al Maicii Domnului, al mironosițelor și al celorlalți ucenici ai Mântuitorului. Neînfricoșați de dușmănia și persecuțiile iudeilor, grecilor sau românilor, creștinii, odată cu Înălțarea la cer a Mântuitorului și cu venirea Sfântului Duh, au descoperit o viață nouă, uimitoare, al cărei secret era trăirea plină de râvnă și bucurie în duhul Învierii Domnului. Așa cum ne arată cartea *Faptele Apostolilor*: „Apostolii mărturiseau cu mare putere învierea Domnului Iisus Hristos și mare har era peste ei toți” (FA 4, 33). Expresia credinței în Înviere a primilor creștini era iubirea, iar iubirea se manifesta printr-o deplină libertate, egalitate și frățietate: „inima și sufletul mulțimilor celor ce credeau erau una și nici unul nu zicea că e al său ceva și toate ale lor le erau de obște” (FA 4, 32). Toți cei care primiseră în Ierusalim cuvântul Apostolilor: „stăruiau în învățătura Apostolilor, în comuniune, în frângerea pâinii și în rugăciune” (FA 2, 41). Bucuria Învierii îi făcea, așadar, pe primii creștini să ducă în Biserică o viață nouă, de iubire deplină față de Dumnezeu și față de aproapele, arătate într-o comuniune desăvârșită întru toate cele ale vieții lor, atât spirituale, cât și materiale. Viața și iubirea creștinilor până la sacrificiu era o lumină a lumii, pentru că izvora din iubirea lui Dumnezeu, dusă până la jertfă. De aproape do-

PASTORALE

uă mii de ani această lumină a iubirii jertfitoare luminează în întunericul istoriei, care încearcă mereu s-o cuprindă.

Iubiți credincioși,

După sângeroasele prigoane ale Imperiului roman, care au durat sute de ani, lumea Europei a dorit să primească, pentru o mie de ani, lumina lui Hristos. După aceea, însă, oamenii au început să uite de Hristos și să se depărteze de Biserică; au început să-și organizeze cunoașterea și viața socială și individuală în afara lui Hristos. În ultimele veacuri s-a ivit astfel o știință, o cultură, o politică și o economie fără Dumnezeu. Călăuzite de poftele curiozității, ale controlului și ale dominației lăcomiei fără nici un fel de opreliști, ele s-au ridicat nu numai împotriva lui Dumnezeu, pe Care au încercat și încearcă să-L scoată din mințile și inimile oamenilor, ci s-au ridicat cu tot mai multă violență chiar împotriva oamenilor, a libertății și demnității lor.

Nici noi, românii, n-am fost scutiți în ultimul veac de aceste încercări cumplite, care, în războaie mondiale și dictaturi totalitare și ateiste au secerat sute de mii de vieți omenești și au mutilat destinele a zeci de milioane.

Anul acesta se împlinesc douăzeci de ani de la prăbușirea în sânge a regimului dictatorial comunist, care a stăpânit România timp de patru decenii. Comunismul a vrut să impună prin teroare și violență un model de societate bazat pe egalitatea forțată a oamenilor. Din mijlocul oamenilor a vrut să-L scoată pe Dumnezeu și tradițiile creștine, pentru a le înlocui cu ideologia și politica unui partid absolutist. Rezultatul a fost doar umilirea oamenilor prin frică și sărăcie. Puterea credinței în Hristos cel Înviat din inimile oamenilor, mai ales ale tinerilor, s-a văzut însă în Revoluția din Decembrie 1989. Am crezut atunci că România își va regăsi repede demnitatea și identitatea reprimată de comunism. Privind în urmă, vedem că în România ultimelor două decenii s-au produs schimbări importante și pozitive în multe privințe: suntem o țară europeană și o societate mai prosperă decât în 1989. Nu putem trece, însă, cu vederea faptul că noul tip de societate, bazat pe libertatea deplină a oamenilor, pune tot mai evident în locul

lui Dumnezeu goana nestăvilită după bani, plăceri și distracții. În același timp, se restrânge libertatea adevărată a omului prin aservirea lui poftelor lumii acesteia. Într-o societate consumistă care ademenește, dar și constrânge în același timp, creștinul zilelor noastre este tot mai mult izolat de adevărata viață, de adevărata bucurie. Fiind legat și dependent de informația mass-media, dezorientat și stresat de avalanșa de încercări care vin asupra lui, rupt astfel de legătura sa cu Dumnezeu, omul contemporan tot mai greu găsește un sens al existenței sale. Mutilarea sufletească a oamenilor, mai ales a tinerilor, prin uitarea credinței creștine, a tradițiilor românești și a valorilor noastre spirituale este un semn al unei decadente primejdioase, care poate aduce o intervenție aspră a lui Dumnezeu în istoria neamului nostru.

Spunem aceasta fiindcă în acest an și în cei ce urmează România intră și ea, împreună cu întreaga lume, într-o perioadă de cumpănă. Timpurile care ne așteaptă vor fi grele. Vor fi timpurile unei cernerii, ale unei lămuriri spirituale. Poporul nostru a trăit vremuri de criză în decursul istoriei lui, în care a fost privat de bunuri materiale dar și spirituale, însă a putut trece peste toate fiindcă a știut să își îndrepte cu totul nădejdea spre Dumnezeu, Singurul care poate face lucruri mari și minunate tuturor celor care cu dragoste sinceră păzesc poruncile Lui.

Lipsurile economice sunt o judecată asupra vieții noastre, a tuturor. A sosit, poate, vremea ca, înainte de a fi prea târziu, să ne întoarcem la Dumnezeu, să devenim creștini adevărați și nu doar de circumstanță, să păzim poruncile Stăpânului, să păzim toate posturile, să-L căutăm pe Dumnezeu în smerenie, simplitate și milostenie, să căutăm viața simplă și curată a părinților și strămoșilor noștri ale cărei roade sunt dragostea, bucuria, îndelungă răbdarea, discernământul, trezvia și nădejdea.

Dacă vom fi mai săraci în cele materiale, vom învăța, poate, să fim mai bogați în Dumnezeu, în iubirea jertfelnică de aproapele. Toate acestea sunt, însă, cu neputință fără credință, dar sunt cu puțință celor ce cred în Hristos și în Învierea Lui. Noi, creștinii, va trebui să reînvățăm noi înșine și să-i învățăm pe cei din jurul nostru virtuțile comunitare practice ale iubirii ce izvorăște din credința în Învierea lui Hristos și în

PASTORALE

învierea noastră. Fiindcă, „precum Hristos a înviat din morți prin slava Tatălui, așa și noi trebuie să umblăm întru învierea vieții” (Rm 6, 4). Și Dumnezeu nu ne va lăsa, va fi lângă noi, dacă nici noi nu vom uita să fim lângă El și cu El în toate zilele vieții noastre, prin credință, nădejde și iubire (1 Co 13, 13).

Iubiți frați creștini,

Aceasta e noaptea și ziua Învierii Domnului, ziua veșnică pe care a făcut-o Domnul ca să ne bucurăm și să ne veselim într-însa.

Vor urma zile, luni și ani, pe care Dumnezeu, în înțelepciunea Sa, ni-i va hărăzi și care nu vor trece deloc așa ușor, cum am vrea să credem, dacă nu vom ști să îi transformăm într-o nouă șansă de a-L găsi pe Dumnezeu și de a ne regăsi pe noi înșine, în Biserica lui Hristos cel Înviat, Domnul Vieții.

Cu părintească dragoste, Vă chemăm pe toți, fii ai Sfintei noastre Biserici, la înviere sufletească, din care să izvorască faptele unei noi vieți, de frățietate și solidaritate, prin care să răscumpărăm „vremea crizei” și toate problemele ei.

Hristos Cel Înviat e cu noi toți! Nu vă temeți! Nu deznădăjduiți! Pentru aceasta, vă adresăm tuturor îndemnul Sfântului Apostol Pavel, care să ne însoțească mereu:

***„Privegheați! Stați tari în credință! Îmbărbățați-vă! Întăriți-vă!
Toate ale voastre în dragoste să se facă.***

(1 Co 16, 13)

HRISTOS A ÎNVIAT!

Sărbători Fericite! La mulți și binecuvântați ani!

Al vostru al tuturor, de tot binele voitor
și pururea rugător către Hristos, Învierea noastră,

† LAURENȚIU
Mitropolitul Ardealului

† IOAN,

DIN MILA LUI DUMNEZEU,
EPISCOP AL COVASNEI ȘI HARGHITEI

*Iubitului nostru cler, cinului monahal și dreptcredincioșilor creștini, har, milă
și pace de la Dumnezeu Tatăl, iar de la noi, părintească binecuvântare.*

„Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut” (In 20, 29)

HRISTOS A ÎNVIAT !

Iubiți frați și surori în Domnul,

Astăzi am primit toți un mare dar de la Tatăl Ceresc, prin Hristos Domnul, și anume **darul vieții veșnice**.

De aceea, simțim la fiecare praznic al Învierii Domnului, noi și tot ce ne înconjoară, o mare bucurie: omul căzut între tâlhari, între păcate și sub osânda morții, călăuzit de Lumina Învierii se va îndrepta azi spre Binefăcătorul său Hristos Domnul.

Lumina Învierii va despărți lumea în două părți: în cea a întunericii și în cea a luminii. Acestea vor fi cele două destinații ale pământeanului, rămânând să aleagă fiecare cărei lumi va dori să aparțină pentru veșnicie.

Binecuvântat să fie Dumnezeu, că frațiile voastre ați ales Lumina, lepădându-vă de întuneric. Mărturisim și le spunem tuturor că am fost la *mormântul întunecat* unde a fost pus Hristos și l-am găsit gol, căci Cel ce zăcuse în el a **Înviat!**

Faptul că aveți acum, fiecare, o lumânare în mână, mărturișiți că voiți a fi *fiii Luminii*. Cu această lumânare vom intra în mormântul nostru pe care și noi îl vom lăsa gol la sunetul trâmbiței îngerului,

PASTORALE

când ne va chema pe fiecare, ca Mântuitorul Hristos să ne împartă darul dreptății Lui.

Sărbătorim astăzi Paștile Domnului, la care ni se oferă tuturor **darul vieții; la paștile noastre vom primi darul dreptății.** Să rânduiască Bunul Dumnezeu să avem tot bucurie când vom primi atunci acest dar.

Taina pocăinței este semnul că omul dorește să se ridice din moartea păcatului. În Postul Sfințelor Paști am înviat și noi din moartea păcatelor noastre prin înfrânare de la bucate și păcate, prin milostenie și fapte bune. Lacrimile pocăinței în Taina Sfintei Spovedanii vindecă rănilile păcatelor. Ferice de omul care se botează în baia lacrimilor sale. Harul primit la Botez și redobândit prin Taina Pocăinței, înseamnă prezența lui Hristos în noi împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfânt: „Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi. Noi vom veni la el și sălaş la el vom face” (In 14, 23).

Păcatul ne desparte de harul lui Dumnezeu, el pune capăt prezenței lui Dumnezeu în ființa noastră. Păcatul aduce moartea omului, dar nu și nimicirea lui; sufletul omului niciodată și nici într-un chip nu poate să se cufunde în neființă. Sfântul Apostol Iacob ne spune: „Apoi pofta când s-a zămislit dă naștere păcatului și păcatul, odată făptuit, aduce moartea” (Iac 1, 15). Părinții Bisericii spun că trebuie să ne gândim aici la moartea spirituală pe care o produce orice păcat greu săvârșit de om. Întăriți fiind pe învățătura Sfințelor Scripturi, noi credem și mărturisim împreună cu Sfinții Apostoli și cu toți înaintașii noștri din toate veacurile, că: „A înviat Domnul cu adevărat și S-a arătat lui Simon” (Lc 24, 34).

Hristos Domnul, după Înviere, S-a arătat femeilor mironosițe și la peste cinci sute de frați deodată (1 Co 15, 6). După ei toți, S-a arătat și lui Pavel, care a înviat din rătăcirea lui, devenind neînfricatul Apostol al neamurilor, stropind și el, cu sângele său, pământul Romei pentru credința în Înviere, dobândind darul vieții veșnice împreună cu Hristos.

Propovăduind neamurilor Învierea lui Hristos, le arată că aceasta trebuie să fie arvuna învierii noastre sufletești; trebuie să fie reazimul transformării noastre morale și modul de statornicie pe calea neprihănirii.

Înviind, Hristos a lăsat în mormânt giulgiurile zăcând, a trecut la viața desăvârșită, izbăvită de orice nevoi; tot așa și noi creștinii, după

postul Sfințelor Paști, suntem îndatorați să ne sculăm din mormântul păcatelor și să lăsăm zăcând grijile și patimile noastre.

Se cuvine să începem și noi după acest Praznic o viață nouă în Hristos, păzind acest sfânt odor dat nouă de Hristos: **darul vieții**.

Sfântul Apostol Pavel le scria romanilor: „...precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții” (Rm 6, 4).

În cele patruzeci de zile de la Înviere, Hristos S-a arătat de mai multe ori Apostolilor și ucenicilor Săi ca să risipească orice îndoială, arătându-le și semnul cuielor și rana lăsată de sulită în coasta Sa. Ca să-i încredințeze pe deplin de Învierea Sa reală, S-a lăsat atins de ei și a mâncat împreună cu ei.

Oare nu se cade ca și învierea noastră sufletească să fie una reală, adevărată, după chipul Învierii lui Hristos?!

Care ar fi dar semnele învierii noastre sufletești: în viața noastră să se manifeste o trecere de la o viață egoistă la o viață altruistă, de la o viață trândavă la una stăruitoare închinată lui Dumnezeu și semenilor noștri, de la purtarea prihănită la una fără prihană. Schimbarea vieții noastre se impune apoi a fi durabilă și statornică în săvârșirea binelui.

Biruința lui Hristos asupra morții este deplină și veșnică: „Știind că Hristos, după ce a înviat din morți, nu mai moare, că moartea nu-L mai stăpânește pe Domnul... așa și voi socotiți-vă că sunteți morți păcatului și vii pentru Dumnezeu” (Rm 6, 9-11).

Când unul din ucenici Îi cere lui Iisus să-l lase să-și rânduiască cele din casa sa, Acesta îi răspunde: „Nimeni care pune mâna pe plug și se uită înapoi nu este potrivit pentru Împărăția lui Dumnezeu” (Lc 9, 62). Acest răspuns este valabil astăzi și pentru noi.

Sfântul Apostol și Evanghelist Ioan scrie ca o concluzie la sfârșitul Evangheliei sale: „Deci și alte multe minuni a făcut Iisus înaintea ucenicilor Săi care nu sunt scrise în cartea aceasta. Iară acestea s-au scris ca să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, și crezând, să aveți viață în numele Lui” (In 20, 30, 31).

Dacă Sfinții Apostoli și ucenicii au crezut în Învierea lui Hristos, pentru că au trăit personal prezența reală a lui Hristos după Înviere, noi

PASTORALE

avem această Evanghelie, Sfintele Scripturi și Sfânta Biserică, în care este prezent Hristos în cuvintele Sale rostite în fața apostolilor și ucenicilor, iar astăzi adresate nouă pentru întărirea credinței noastre.

Iubiți fii duhovnicești,

Din Ziua Cincizecimii, Învierea Domnului a devenit centrul predicii Sfinților Apostoli; Învierea a fost centrul predicii Sfântului Apostol Petru în Ierusalim.

Sfinții Apostoli Îl prezintă mulțimii și autorităților vremii pe Hristos ca Sfântul lui Dumnezeu, Care a sfărâmat puterea iadului (FA 2, 25-32); este Noul Adam sub picioarele Căruia Dumnezeu a supus totul (1 Co 15, 27); este Piatra nesocotită de zidari și care *a ajuns în capul unghiului* (FA 4, 11); Hristos este „cheia” cu care se dezleagă spre înțelegere Sfânta Scriptură (Lc 24, 27, 44).

Învierea este „puterea” care se dăruiește celor care cred în El: „Cel ce crede în Mine va fi viu, chiar dacă va muri” (In 11, 25).

Prin Înviere, Hristos Domnul „...ne-a născut pe noi spre nădejde vie. Spre moștenire nestricăcioasă și neîntinată și neveștejită, păstrată în ceruri pentru voi”. (1 Ptr 1, 3-4)

Învierea o avem primită ca pe un **odor sfânt**, pe care trebuie să-l păstrăm, în care trebuie să trăim, pe care trebuie să o mărturisim și s-o propovăduim. În ea trebuie să fie toată deplinătatea bucuriei noastre. Hristos prin Înviere ni Se face accesibil nouă, celor care-L iubim și care trăim împreună cu El și-L recunoaștem „întru frângerea pâinii” (Lc 24, 35), ca oarecând Luca și Cleopa la Emaus.

Învierea este ușa care ni s-a deschis pentru participare la Împărăția lui Dumnezeu, pentru a fi părtași la ospățul Marelui Hristos Domnul, Care ne dă puterea învierii și ne întărește cu harul Său. În Biserica Sa, El este prezent înviat până la sfârșitul veacului (Mt 28, 20).

Noi am devenit „părtași Învierii Lui” (Rm 6, 5) și „nu mai suntem robi păcatului” (Rm 6, 6).

În această „Sărbătoare a sărbătorilor și Praznic al praznicelor”, în „Paștile cele mari și preasfințite”, avem puțința de a intra la Cel ce mijlocește pentru noi „și poate să mântuiască desăvârșit pe cei ce se

apropie, printr-Însul, de Dumnezeu, căci pururi e viu ca să mijlocească pentru noi” (Evr 7, 25).

Această minune a minunilor a avut loc o dată pentru totdeauna acum două mii de ani: Hristos a înviat! Bucurați-vă (Mt 28, 9). El este pârga învierii noastre, El este „viața noastră”; de aceea Învierea Lui se reînnoiește în fiecare dintre noi, odată cu primirea Sfântului Botez și trăim toată viața în bucuria mare a Învierii.

Acest Praznic reprezintă pentru noi creștinii regăsirea noastră în Hristos cel înviat.

Iubiți frați și surori în Domnul,

Trăind după învățătura Domnului nostru Iisus Hristos, pe care a lăsat-o prin Sfinții Apostoli și Bisericii Sale care este „stâlp și temelie adevărului” (1 Tim 3, 15), avem încredințarea că învierea noastră nu va fi spre osândă, ci pentru viață (In 5, 29).

Încă din această viață pământească, trebuie să tindem spre desăvârșirea creștină, care să ne ducă la „omul cel nou”, făcut după chipul lui Dumnezeu în dreptate și sfințenia adevărului (Ef 4, 24).

Domnul ne-a încredințat zicând: „Eu sunt Învierea și Viața; cel ce crede în Mine va fi viu, chiar dacă va muri” (In 11, 25).

Minunată și dumnezeiască zi este ziua Sfintei Învieri; ea a fost de la început numită „Ziua Domnului” (Ap 1,10) sau Duminica; ea este „a opta zi” sau prima zi a săptămânii după calendarul iudaic.

Lumea a fost zidită de Dumnezeu în armonie și unitate. Acestea s-au risipit prin păcat.

Hristos Domnul, prin Patimi și Moartea pe Cruce și apoi prin Înviere, a restabilit armonia și unitatea și S-a rugat Părintelui Său ca toți ucenicii Săi „să fie în chip desăvârșit una” (In 17, 23).

Învierea Domnului dezleagă taina vieții și a morții. Cei care sunt în Hristos nu mai mor, ci trăiesc în veac; pentru ei moartea nu mai are putere și moartea nu mai este decât un prilej de a ajunge la adevărata viață.

Jertfa pe Cruce nu a rămas zadarnică, iar făgăduința Domnului că va învia a treia zi s-a împlinit. Crucea strălucește și mai mult prin Înviere: *Crucii Tale ne închinăm, Stăpâne, și Sfântă Învierea Ta o lăudăm și o slăvim.*

PASTORALE

Suntem sortiți vieții și nu morții; pentru viața lumii a venit Fiul lui Dumnezeu. Credința în Înviere a dat creștini desăvârșiți și sfinți; frumusețea vieții lor morale a împodobit lumea aceasta și lumea cea de sus.

Viața creștină, pătrunsă de lumina Învierii lui Hristos, este o viață de pace duhovnicească, de liniște în adâncul inimii și înțelegere cu semenii noștri, este o viață în pace, adică o viață în pacea lui Hristos; acest dar ni l-a dat Hristos după a Sa Înviere celor ce vom crede în El, când zice: *Pace vouă!*

Iubiți credincioși,

Biserica însăși este mărturia Învierii pentru că viața și activitatea ei sunt o constantă mărturie a Învierii lui Hristos. Învierea lui Hristos este taină a mântuirii, este mesajul mântuirii noastre. La înviere nu se poate ajunge decât după purtarea crucii. Hristos a Înviat după ce Și-a purtat Crucea. Hristos a murit pe Cruce încoronat cu spini – moare ca împărat și ca împărat va veni. Chiar dacă a fost batjocorit și încununat cu spini, ca răsplată pentru tot ce a făcut pentru noi, totuși El pe Cruce nu a spus „Răzbunați-Mă!”, ci „Vă iert!”

Ne-a iertat ca să iubim. Se face târziu și numai este timp de ură, ci doar de iubire! Așa ne-am despărțit noi de Dumnezeu: *răstignindu-L*; însă, din Lumina Învierii Sale s-a aprins candela veșniciei noastre.

Astăzi, când trăim într-o lume cu o geometrie variabilă, noi nu mai mergem spre Dumnezeu, ci doar ne „târâm” spre El, ne împiedicăm chiar și într-o lacrimă. Omul, de multe ori, își stă în calea mântuirii sale.

Atât de mare a fost păcatul nostru, încât Golgota a plâns cu lacrimi de sânge. Hristos a plâns pe Golgota, a plâns și atunci când S-a pogorât la iad; poate a umplut iadul de lacrimi ca să-l scoată de acolo pe Adam.

Moartea este o operă inevitabilă, dar după care păcatul nu trage cortina cu lopata; actul trei începe după ea și nu se mai sfârșește niciodată. Actul trei stă sub semnul învierii și veșniciei.

Prin Înviere, Hristos experiază taina morții omului, taina trecerii omului în eternitate, de la moarte la viață. Hristos, prin Moartea Sa, nu a învins o oaste în zale, ci moartea, care voia să ne înveșnicească

„Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut”

în durere și chin. Mormântul era locul de unde nu se mai pleca nicăieri până la Învierea lui Hristos. Pământul ar fi rămas un cimitir, având un singur *gropar: moartea*. Acum groparul a fost și el îngropat și mormintele deschise, omul eliberat din lanțurile morții. Să ne bucurăm că a înviat Hristos și a murit groparul. De astăzi, despre om nu se va mai vorbi la trecut; noi creștinii nu mai trăim în religia morții, ci în religia Învierii lui Hristos.

Deși am rămas murind în viață, mormântul meu este cămara de nuntă, iar buzele mele ușa sufletului. Nu-i suficient să-L cinstim pe Hristos Dumnezeu, ci trebuie să-L urmăm. Astăzi Hristos ne urmează pe noi, căci noi rătăcim mereu pe căi greșite. Oare S-a rătăcit Dumnezeuul nostru?! Nu! S-a rătăcit oaia cea pierdută pe care o caută mereu, lăsând cele nouăzeci și nouă pentru una. Iată un alt paradox al iubirii lui Dumnezeu, unde vedem că iubirea transcende aritmetica.

Luceafărul, când moare, se stinge, omul abia atunci se aprinde. Așa a fost și cu Hristos: a murit în lumină. După Învierea lui Hristos, creștinul moare în lumină – moare în viață; pentru aceea punem lumânare la căpătâi, să intrăm cu candela aprinsă în cămara de nuntă: în mormânt, acolo unde *dincolo de dincolo, dincolo de tăcere* este liniște. Precum mormântul nu-i veșnicia omului, tot așa nici țara nu este o hartă de agățat în cui: ea e locul binecuvântat unde se naște veșnicia.

Împărtășindu-vă aceste părintești cuvinte, rog pe Bunul Dumnezeu să vă învrednicească a petrece praznicul Învierii Domnului în pace, în deplină îndestulare duhovnicească și să trăiți bună înțelegere cu semenii noștri, neuitându-i pe cei ce sunt în suferință.

Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți.

Al vostru al tuturor de tot binele voitor,

† IOAN

Episcopul Covasnei și Harghitei

Hristos a Înviat!

TEOLOGIE ȘI ISTORIE

**Unire în cuget și simțiri.
O predică a protopopului Nicolae Stinghe
din Scheii Brașovului
în legătură cu 1 Decembrie 1918**

† VISARION, Episcopul Tulcii

Se împlinesc în acest an, 91 de ani de la mărețul eveniment petrecut la 1 decembrie 1918, când la Alba-Iulia, în cetatea voievodului întregitor de neam și de țară, Mihai Viteazul, s-a consfințit pentru totdeauna unirea Transilvaniei cu patria mamă România.

Actul de la 1 Decembrie 1918 se constituie în cheia de boltă a acestui măreț edificiu al unității naționale a tuturor românilor pe teritoriul sfânt al Daciei străbune.

Anul 1918 a încununat pe deplin năzuințele și luptele înaintașilor noștri care au dorit dintotdeauna ca cei de aceeași limbă și lege străbună să stea laolaltă, „**uniți în cuget și simțiri**”, așa cum au fost dintru început în ciuda tuturor încercărilor și vicisitudinilor istoriei.

Precum se știe la înfăptuirea acestui deziderat și-a adus o contribuție însemnată și Biserica strămoșească prin slujitorii ei care, prin predici și prin îndemnuri adresate credincioșilor, au subliniat importanța acestui măreț eveniment în viața națiunii române.

Între acești promotori ai Unirii celei mari de la 1918 amintim și pe Protopopul Dr. Nicolae Stinghe de la istorica biserică „Sfântul Nicolae” din Șcheii Brașovului. Implicat activ în acțiunile unioniste, sprijinitor al trupelor române, protopopul Nicolae Stinghe a fost arestat în 1916, la intrarea României în Primul Război Mondial împreună cu soția sa și cu cei 2 copii minori ai săi – unul de 2 ani și altul de 6 săptămâni – și deportat la Sopron, în Ungaria, unde se aflau exilați mulți preoți și

† Visarion

intelectuali ardeleni – fiind eliberat în 10 mai 1918, s-a reîntors apoi în mijlocul păstoriților săi. Împreună cu alți intelectuali brașoveni, prot. N. Stinghe pune bazele gazetei „Glasul adevărului” ce apare la Brașov la 9/22 nov. 1918, militând pentru drepturile și năzuințele românilor.

La 25 nov. 1919, rostește în biserica Sf. Nicolae din Schei o frumoasă și înălțătoare cuvântare în care arată importanța actului săvârșit la 1 decembrie 1918 la Alba-Iulia, pentru întreg neamul nostru românesc ca și pentru Biserica lui strămoșească.

El arată că după noaptea cea lungă și grea a robiei și a suferinței, prin voia lui Dumnezeu și prin jertfa eroilor neamului s-au ivit zorile bucuriei și ale libertății. Dintotdeauna – arată el – românii și-au păstrat cu scumpătate: **limba, legea și datinile strămoșești**, trepiedul care a stat mereu la baza ideii de unitate și de continuitate a lor în matca unde istoria i-a hărăzit să trăiască. Oratorul aduce un vibrant elogiu eroilor neamului începând cu cei de la Șelimbar din 1599, urmând cu cei de la Mărășești care prin jertfa lor au temeluit statul unitar român, iar pilda lor va străluci de-a pururi pe firmamentul istoriei românilor.

Prin ideile care le cuprinde, prin înălțimea gândului pe care îl expune, prin cuvintele adecvate și alese pe care le folosește această predică a prot. Nicolae Stinghe se constituie într-un veritabil elogiu adus de către acest slujitor al Bisericii tuturor celor care au contribuit cu mintea și cu brațul la înfăptuirea acestui important eveniment din istoria noastră națională.

Acum la împlinirea celor 91 de ani cade-se să aducem prinos de recunoștință celor ce l-au înfăptuit, iar păstrarea unității naționale să devină o poruncă din cele mai sfinte de a lucra și a prețui cum se cuvine moștenirea curată și caldă a celor ce au lucrat la împlinirea ei.

Unire în cuget și simțiri

PREDICĂ

rostită de parohul Dr. N. Stinghe în biserica Sf. Nicolae
în ziua de 25 Nov. V. A. C.

*„Pururea vă bucurați neîncetat vă rugați,
întru toate mulțămiți, căci aceasta este voia
lui Dumnezeu în Iisus Christos pentru voi!”*

1 Tes 5, 16

Fraților!

Cât de mărită și mult prăznuită este această zi, când din acest loc sfânt denvățătură vă pot vesti, că noi Românii din Transilvania, Banat și Ungaria în urma hotărârii marei adunări naționale dela Alba-Iulia și în urma falnicei intrări de ieri a bravei armate române în orașul nostru Brașov vă pot anunța zic, că noi toți ne aflăm într-o eră nouă, o eră de fericire și de mântuire și avem o patrie, dulce și mult dorita noastră Românie!

Lanțurile de iobăgie seculară astăzi sunt sdrobite, îngropăm trecutul rușinos și ne trezim la o viață nouă, liberă și de îndreptățire. Astăzi când aproape tot pământul se bucură și se veselește, noi Românii simțim o deosebită mângâiere sufletească văzând visul nostru de aur realizat !

Avut-am momente de durere, ceasuri de întristare, zile de griji și de suferințe! Dela copilul în feșe și până la moșneagul de 80 ani, toți, fără deosebire, bărbați și femei a trebuit să suferim maltratările cele mai barbare, toți a trebuit să luăm drumul spre Golgota, drumul suferințelor! Scuipați am fost și batjocuriți, legați în fiară și bătuți, internați și aruncați în temnițe, iar dacă se găsea vre-un glas de protestare, glonțul și spânzurătorile erau răspunsul. Așa am fost tratați noi cei rămași acasă, când iubiții noștri Români își vărsau sângele luptând vitejește pe diferitele fronturi.

Dar vremurile se schimbă și ceasurile unul după altul aduc rând pe rând lumină și întunec, senin și furtună, tristețe și mângâiere.

Atotputernicul Dumnezeu, vecinica dragoste însă nu poate fi izvorul necazurilor și al plângerilor. El vrea binele și fericirea noastră, și bucuria, care ne-o pregătește azi în aceste zile mari prea bunul nostru Părinte, avem s'o privim de cel mai înalt și mai frumos dar ceresc față cu neamul nostru atât de mult și de greu încercat.

O! Cât este de mare și de întinsă împărăția bucuriei sufletești, ale cărei porți ni-le deschide astăzi bunul Dumnezeu, chemându-ne la viața nouă!

Această bucurie lăuntrică de azi a sufletului nostru, această stare morală, în care ne găsim se datorește sau mai bine zis este produsul unei mari și frumoase virtuți a neamului nostru Românesc, a jertfei de sine pentru binele obștesc.

Da! neamul nostru s'a jertfit prea mult și Dumnezeu l-a răsplătit!

Jertfirea de sine, fraților, este aplicarea necurmată de a lucra din toate puterile pentru folosul, binele și cinstea neamului din care facem parte. Această podoabă aleasă poporul român a dovedit-o întotdeauna chiar și în momentele cele mai critice ale vieții sale. Prin ea și cu ea, s'a susținut și a trecut prin valurile furtunoase a vremurilor, rezistând tuturor mijloacelor draconice de desnaționalizare. Și și-a susținut individualitatea sa, limba, legea și datinile strămoșești!

Această comoară națională și-a păstrat-o poporul nostru cu deosebire și în urma firii sale conservative. Citez să afirm, că poporul român s'a dovedit de cel mai conservativ între toate popoarele câte locuiesc și sunt cunoscute azi în lumea cultă. Colonistul român adus în Dacia pe lângă toate vitrigitățile vremurilor și pe lângă foarte eforturile vrășmașilor de toată tăria a rămas credincios adevărului espus de un istoric prin cuvintele: „*Populus romanus non tantum pro vita, quantum pro linguae integritate pugnavit!*”

Altcum, cum ne-am putea explica traiul nostru ca Români în Ungaria, precum și dincolo de Carpați unde s-au făcut încercări de tot felul, ca să ne desnaționalizeze; dar noi limba numai morți ne-o vom da! Această trăsătură de caracter românesc este recunoscută chiar și de străini și mult invidiată de dușmanii noștri seculari!

Unitatea neamului și a limbei române, cari azi se realizează este momentul cel mai frumos al timpurilor, este un paladiu cultural, care vorbește în cel mai elocvent mod despre existența noastră ca popor pe aceste plaiuri, precum și despre vitalitatea Românului pentru toate veacurile viitoare.

Menire istorică are acest popor, și oricâți de mulți au fost și vor fi vrășmașii lui, geniul român biruitor a trebuit să iasă din negurile întunecoase ale trecutului și ca un soare va străluci înaintea lumii căci din vișă nobilă se trage și cuvinte sfinte a grăit bardul nostru de la Mircești: „*Latina gintă e regină într-ale lumii ginte mari*” etc.

Unire în cuget și simțiri

Dumnezeul poporului nostru a știut să ne treacă prin valurile cutropitoare și să ne aducă la ținta dorurilor noastre, Arborele vieții, răsărit din sămburile sănătos al poporului nostru să-l binecuvinteze, să-l desvoalte, să fie un arbore gigantic cu coroană frumoasă și măreț împodobită să adumbreze sub aripile sale pe toți fii neamului nostru românesc!

Pururea vă bucurați, neîncetat vă rugați, întru toate mulțumiți, căci aceasta este voia lui Dumnezeu!

Avem puternic motiv de a ne bucura și mulțumi lui Dumnezeu, fraților, căci azi din sângele martirilor și eroilor noștri vedem realizat visul strămoșilor noștri: „scumpa noastră Românie Mare”.

Slavă și cinste vouă eroi neînsălmântați, cari cu atât curaj și negrăit devotament ați luptat pentru binele neamului!

Binecuvântare vouă martirilor ai adevărului și libertății!

Laudă și pomenire vecinică vouă viteji nebiruiți, cari cu trupurile voastre ați presărat câmpurile de la Șelimber și până la Mărășești! Voi străluciți înaintea lui Dumnezeu ca cele mai lucitoare stele, iar numele vostru va fi săpat în tabla aducerii aminte a oamenilor buni. Pilda mărinimoasei voastre jertfiri va străluci cu raze ca de foc în adâncul nepătruns al veacurilor viitoare și va servi ca un puternic îndemn la lupta viitorilor noștri urmași!

Uniți dar acum, fraților, glasul nostru cu al meu ca slujitor al sfântului Altar și ziceți: Împărate sfinte! Binecuvintează intrarea glorioasei armate române pe aceste plaiuri și păzește pe iubitorul de Christos Regele nostru Ferdinand I al României Mari pe care l-ai ales a stăpâni țara aceasta, dăruiește-i lui și Augustei sale familii adâncă și statornică pace. Întărește oastea lui și luminează mintea ocârmuitorilor neamului nostru românesc, ca să te preamărească în veci Amin.

Brașov în 25 Oct. 1919

Dr. Nicolae Stinghe



La 25 noiembrie 1919, protopopul Nicolae Stinghe de la biserica „Sf. Nicolae” din Șcheii Brașovului rostește o emoționantă cuvântare în care face elogiul actului măreț săvârșit la 1 dec. 1918 și anume, unirea Transilvaniei cu România.

El aduce un omagiu tuturor celor care au luptat pentru înfăptuirea acestui deziderat al românilor, acela de a fi uniți într-o singură țară, având aceeași limbă, credință, și aceleași obiceiuri. Această predică a fost publicată în „Glasul adevărului” Brașov, nr. 28; 1/1 – 14 dec. 1918.

Abstract. Union in Thought and Feeling – A Sermon of Protosingel Nicolae Stinghe from Scheii Brașovului on the Union of December 1, 1918. This sermon of Protosingel Nicolae Stinghe, through the ideas it contains, through its high thought and proper, beautiful words it employs, is a veritable eulogium to all those who contributed to one of the most important events in Romanian national history, the Union of December 1, 1918. Now, at the 90th celebration of the Union, we are bound to express our gratitude to all those who made it possible, to preserve our national unity as one of the holiest commandments and to treasure the pure and warm legacy of all those who worked hard to accomplish it.

Momente ale înstrăinării dintre Vest și Est, Roma și Bizanț până la mijlocul secolului al XV-lea

Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Adolf Martin RITTER

Dumneavoastră toți, mult stimate doamne și mult stimați domni, iubite surori și iubiți frați, probabil că ați auzit că ultimii doi papi, Ioan Paul al II-lea și Benedict al XVI-lea, și-au înscris în programul lor pontifical îmbunătățirea relațiilor dintre Biserica Romano-Catolică și Ortodoxia mondială, cu scopul refacerii depline a unității bisericești. Întrebarea care ar trebui să ne preocupe astăzi este: când și de ce s-a pierdut unitatea? Abia spre final vom putea să vorbim pe scurt despre eforturile actuale spre unitate și șansele acestora. Eu nu pot să apreciez cu adevărat aceste eforturi de unitate pentru că nu particip la ele, însă, totuși, în calitate de istoric bisericesc și „cunoscut prieten al Ortodoxiei” îmi permit să am o opinie în acest sens.

Când vorbesc despre această temă în țara mea „apuseană”, trebuie neapărat să încep¹ cu câteva *lămuriri ale unor noțiuni*, și doar apoi – pe

¹ Pentru „vestici” în orice caz ar fi nevoie de explicat ce anume desemnează „Est” „Roma de est” (germ. *Ostrom n. trad.*) sau „Bizanț” (cum este numită în știința istoriei partea estică a fostului Imperiu Roman, după numele inițial al capitalei lui, Byzantion, devenit mai târziu Constantinopol. Locuitorii săi nu s-au numit pe ei înșiși „bizantini”, ci „romei”, deci romani!). Nevoia de explicare ar începe deja cu noțiunea de „Ortodoxie”, căreia, așa cum se obișnuiește, i-a fost subordonată inițial noțiunea de Roma de est, „Bizanț”. De regulă, eu explic această noțiune astfel: *ortodox* înseamnă: „drept-credincios în sensul de „drept-cinstitor sau drept-măritor (de Dumnezeu)” ... nu voi spune încă cine aparține creștinismului „ortodox” și „Bisericilor Ortodoxe”. Mai degrabă ajungem la impresia că „ortodox” înțeles astfel ar vrea până la urmă să fie oricare creștin – „sau dumneavoastră, cumva, nu?”, așa adăuga eu indiscret. Exact cum fiecare creștin rezonabil și-ar dori să fie „catolic”, adică universal, atotcuprinzător, să aparțină

baza unor proiecții cu prezentări generale ale Imperiului Roman, cu provinciile și diocesele lui (dioceză nu are același înțeles cu episcopia, precum în uzul vorbirii din Biserica Romano-Catolică, ci desemnează aici marile unități administrative, de deasupra conducerii provinciale) și pe baza unei priviri de ansamblu generale (vezi *Rezumatul*) – să intru în tema mea: înstrăinarea petrecută treptat între Apusul și Răsăritul bisericesc, până la căderea definitivă a stăpânirii bizantine de la mijlocul secolului al XV-lea (adică cucerirea capitalei Constantinopol, Istanbulul de astăzi, de către turci sub sultanul Mahomed II „Cuceritorul”, în anul 1453). Pentru a nu crea confuzie și pentru a câștiga timp mă limitez doar la cele mai importante momente și cei mai importanți factori ai acestei evoluții. Înainte însă, aici la dumeavoastră, voi oferi explicarea unei noțiuni.

1. Explicarea unei noțiuni

Faptul că în mod obișnuit „Ortodoxia” cu diferitele ei moduri este atribuită „Estului”, iar celelalte Biserici sunt numite drept „vestice” se

„unei creștinătăți” – „sau dumneavoastră, cumva, nu?” (așa cum sper că fiecare creștin dorește să urmeze Evanghelia, deci dorește să fie „evangelic” – „sau dumneavoastră, cumva, nu?”). Ar trebui, deci, să mergem un pas mai departe și să spunem: a fi „ortodox” aparține pur și simplu modului de autopercepere al unor Biserici, despre care voi vorbi în cele ce urmează, că aceasta este o autonomire care trebuie luată în serios, dacă se pune accent pe dialogul cu respectivele Biserici. La întrebarea: care anume Biserici aparțin acestei categorii, aş răspunde pe scurt după cum urmează: Biserici „Ortodoxe” sunt în primul rând acelea care consideră Biserica din Bizanț (Constantinopol) ca Biserica lor mamă și se află cu aceasta, precum și între ele, în comuniune. O a doua grupă, mai mică, de Biserici „Ortodoxe” este formată din Biserici care cam pe la mijlocul primului mileniu (în decursul secolelor V-VI d. Hr.), au părăsit comuniunea cu Bizanțul (cu siguranță nu intenționat), și nu toate au comuniune una cu cealaltă pentru că nu toate au aceeași doctrină (în ceea ce privește imaginea lor despre raportul dintre divin și uman în Hristos, deci în „hristologie” în sens strict, înainte au fost numite Biserici „monofizite”, respectiv „nestoriene”, ceea ce astăzi ar trebui evitat cu orice preț!). Mai trebuie adăugată încă o grupă care cuprinde pe acei „ortodocși” care de-a lungul istoriei, mai ales în timpul așa-numitelor „cruciade” și de atunci încolo, s-au supus autorității, „primatului” episcopului Romei sau, cu alte cuvinte, s-au subordonat lui (sunt cei „uniți” cu Roma, dar care, mare parte dintre ei, pun mare valoare pe faptul de a fi pe mai departe „ortodocși”, mai ales în ceea ce privește slujbele, Liturgia).

poate explica, ca multe alte lucruri, numai din punct de vedere istoric. Doresc ca aici la dumneavoastră să ofer această explicație cât mai pe scurt posibil. Pe harta Europei se poate marca o linie care desemnează granița lingvistică dintre teritoriul vorbitor de latină și cel vorbitor de greacă. Este aproximativ identică cu linia de demarcație – desigur oscilantă de-a lungul timpului în Balcani – dintre Răsăritul și Apusul roman.

Când, pe mai departe, voi vorbi despre „Est”, nu am în vedere întreaga paletă semantică, ci doar creștinismul rezultat din misiunea Bisericii bizantine și care se află în comuniune eclezială cu Patriarhia de Constantinopol-Istanbul.

2. Momente ale înstrăinării dintre Apusul și Răsăritul roman, Roma și Bizanț: privire de ansamblu:

După ce (până la venirea la putere a împăratului Augustus, 27 î. Hr. – 14 d. Hr.) stăpânirea romană a cuprins întreaga coastă a Mării Mediterane și s-a lipsit de preluarea de noi teritorii mai departe – s-a ferit în mod conștient să pășească în est pe moștenirea lui Alexandru cel Mare și pe imperiul său mondial! –, Răsăritul a rămas, din punct de vedere demografic, economic și cultural, mai avansat, în vreme ce orașul Roma, ca centru politic și de conducere, a devenit tot mai marginal. Și în ceea ce privește creștinismul, *reservatis reservandis*, este valabilă maxima: *Ex oriente lux* („Lumina [soarele] răsare în Est”). Diferențele *teologice* dintre Bisericile Răsăritului și ale Apusului au fost simțite încă de mai devreme (precum în contextul controverselor doctrinare ale secolelor IV-V [„criza ariană”, „controversele monofizite”, respectiv „hristologice”). Diferențele *culturale* au apărut mai evidente mai ales în vremea căderii instituțiilor romane de educație din vest (ca urmare a „migrației popoarelor”), începând cu mijlocul secolului V. Cearta pentru rang între episcopii Romei și cei de Constantinopolului au adăugat restul.

- Aprox. 301 – creștinismul devine pentru prima dată în Armenia, în afara granițelor Imperiului, „religie de stat” (sau mai bine spus „religie a conducerii” sau „religie a statului”, de care aparținea și casa regală);
- 305/6 – urcarea pe tronul imperial a lui Constantin (în Tri-er). Alte momente importante: 312 începutul guver-

- 325 nării unice în Apus, iar din 324 în tot Împериul;
– primul sinod imperial „ecumenic” de la Niceea (în canonul 6) acordă episcopului Romei un primat de onoare în Apus, comparativ cu cel al Alexandriei și Antiohiei în regiunile lor;
- 381 – al doilea Sinod Ecumenic din Constantinopol hotărâște (canonul 3) primatul de onoare pentru scaunul episcopal constantinopolitan, *după* cel al Romei (vechi). Motivația: „pentru că (Constantinopolul) este a doua Romă”;
- 451 – Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon (în canonul 28, niciodată recunoscut în Apus) hotărâște primatul Constantinopolului *după* Roma în cadrul întregii Biserici și oferă pentru ambele, adică pentru primatul Romei ca și pentru cel al Constantinopolului, din nou o motivație pur politică;
- 482-519 – prima ruptură bisericească (*schismă*) între Roma și Biserica Răsăriteană („schisma acaciană”). Motivul: o formulă de compromis a împăratului Zenon, care în ochii Romei făcea prea multe avansuri, în Est, numeroșilor adversari ai dogmei de la Calcedon, 451;
- 527-565 – împăratul Justinian I reușește, pentru ultima dată, după ce în anul 476 a fost depus ultimul împărat roman din Apus (Romulus Augustulus) și după ce patru ani mai târziu a fost pecetluit sfârșitul guvernării romane apusene, să reunească Apusul romano-germanic vorbitor de latină și estul geografic, într-un Imperiu. Urmare a acestui fapt, Bizanțul a rămas prezent pentru încă câteva secole pe teritoriul apusean, în jurul Ravennei și mai ales în sudul Italiei;
- 630 – deja cu doi ani înainte de moartea lui Mahomed, a început atacul *islamului* în spațiul răsăritean al Mării Mediterane, prin cucerirea orașului Mecca și supunerea celor mai multe triburi din Peninsula Arabică. Urmează: 635 cucerirea Damascului și 638 a Ierusalimului împreună cu cucerirea Palestinei și a Siriei;

Momente ale instrăinării dintre Vest și Est

- 708 se încheie cucerirea arabă a nordului Africii până la coasta Atlanticului; 711 începe invazia arabă în Spania;
- 585-595 – Patriarhul Ioan IV „Postitorul” pretinde (probabil) pentru prima dată, titlul de „Patriarh ecumenic” pentru deținătorul scaunului constantinopolitan (ca expresie a apropierii de Imperiul Bizantin – deocamdată – lipsit de concurență). Prin aceasta el provoacă protestul ardent al papei Grigorie I;
- 601-641 – are loc „bizantinizarea” Imperiului Roman de Răsărit sub împăratul de mare succes Heraclios (el reușește, de exemplu, recucerirea Ierusalimului în anul 630 din mâna perșilor). Acum greaca devine limba administrației, înlocuind latina;
- 751 – Ravenna este distrusă de longobarzi; papii se orientează tot mai mult de la Bizanț, spre Imperiul Franc;
- 867-880 – sub papa Nicolae I (858-867) se ajunge, prin cearta internă bizantină dintre patriarhii constantinopolitani Ignatie și Fotie, însă nu în ultimul rând și din cauza conflictelor de interese legate de misiunea printre bulgari, la o nouă schismă între Vest și Est („schisma fotiniană” [și aceasta este o noțiune tipic „vestică”]);
- 988 – prin îndreptarea marelui cneaz Vladimir al Kievului spre creștinismul de factură bizantină („Botezul Rusiei”) se nivelează cea mai mare reușită misionară a Ortodoxiei bizantine;
- 1054 – controverse cu privire la drepturile patriarhale în sudul Italiei, combinate cu unele chestiuni teologice (mai degrabă) de natură marginală, conduc (temporar) la *ruptura definitivă*. Conducătorul delegației romane, cardinalul Humbert von Silva Candida, a așezat pe altarul principalei biserici a Ortodoxiei bizantine, Hagia-Sophia din Constantinopol (deja pregătita) anatematizare sau bulă de excomunicare împotriva patriarhului Mihail Cerularie și a altor

- persoane amintite cu numele;
- 1204-1261 – constituirea unui *Imperiu Latin* pe teritoriul imperial bizantin în timpul celei de-a patra cruciade, sub papa Inocențiu III (1198-1216), a fost considerată în Est (până astăzi) drept o ofensă și mai mare și a slăbit puterea de reacție a bizantinilor împotriva turcilor musulmani (selgiucizii, mai apoi osmanii, numiți așa după diferitele dinastii conducătoare), care au reușit, în 1088, să întemeieze primul stat pe teritoriul Asiei Mici (sultanatul de Rum cu sediul la Konya, vechiul Ikonion);
- 1259-1453 – dinastia paleologilor conduce, mai întâi în Niceea, iar începând cu 1261 în Constantinopol, și produce o reddezvoltare culturală remarcabilă („renașterea paleologilor”), care s-a reflectat nu în ultimul rând în arta icoanelor;
- 1274 – la cel de-al doilea conciliu de la Lyon (primul a avut loc în 1245) se stabilesc bazele pentru depășirea schismei, însă acestea au urmări contrarii;
- 1439 – unirea de la Ferrara-Florența se lovește în est de o largă respingere.

3. Formarea ideii de papă

După ce în primul secol a existat (iar Noul Testament este o dovadă în acest sens) o *diversitate* de forme structurale și tipuri „eclesiologice” (de la „eclesiologie” = învățătura despre Biserică), în secolul al doilea s-a impus, după toate aparențele (aproape) la nivel general, instituția (germ. *Amt n. trad.*) „bătrânilor”- (sau a prezbiterilor), iar mai târziu și instituția („monarhică”) a episcopului (după principiul că într-o comunitate urbană poate să existe numai un episcop) și (în urma controverselor cu „gnoza”) a devenit deosebit de importantă ideea „succesiunii apostolice” a celor din slujirea preoțească (ca și garanție a ancorării în „Tradiția apostolică”). În sfârșit, în secolul III, după ce s-a format o preoție („clericală”) în trei trepte, ca structură de bază a dreptului eclesial: episcop – preot – diacon, și prin aceasta s-a impus concentrarea tuturor funcțiuni-

lor decizionale ecleziale în slujirea episcopală, vedem, începând cu secolul al IV-lea, după așa-numita „cotitură constantiniană”, cum Biserica din cadrul Imperiului Roman și-a adaptat structura ei administrativă și și-a format, propriile structuri la nivel provincial și diocezan, cu sinoade episcopale și episcopi conducători ai acestora (mitropoliți și supra-mitropoliți [= patriarhii de mai târziu]). La nivelul Imperiului s-a format instituția sinodului imperial sau „ecumenic”, care era convocat și „condus” de împărat și ale cărui hotărâri erau „confirmate” de către el (adică erau investite cu puterea legilor imperiale) („conducerea” sinoadelor de către împărat, respectiv de către înalți funcționari în numele lui, însemna consemnarea regulată în proces-verbal al ședinței și garanția unei desfășurări ordonate; desigur, destul de des s-a mers cu „să trăiți!”. Sinodul de la Efes din 449 nu a fost în niciun caz singurul care ar fi meritat numele de *latrocinium* [„sinod tâlhăresc”] – cum a numit papa Leon I acest sinod condus de Dioscor al Alexandriei, în care delegaților papali nu li s-a permis nici măcar să ia cuvântul).

Apusul urmează o cale aparte sub conducerea Romei, în ceea ce privește nivelul cel mai înalt, anume atribuțiile episcopului roman. Cum s-a ajuns la aceasta? Cum s-a ajuns la constituirea ideii de papă? Acesta nu este subiectul meu principal astăzi, nu pot însă nici să trec pe lângă el, ci doresc să spun doar atât: trebuie să se facă diferența între vizibilitatea comunității romane din perioada creștină primară și rolul episcopului ei. Vizibilitatea apartine a *comunității* romane în perioada primară este dovedită în mai multe rânduri. Aceasta s-a bazat la început pe următoarele condiții:

a. o vizibilitate aparte a comunității capitalei (a Romei, deci), probabil cea mai mare din întreg Imperiul, ce a trebuit să arate mereu responsabilitate pentru întreaga Biserică (ca de exemplu: ajutorarea „a numeroase comunități din toate orașele”, așa cum se consemnează într-un important izvor²).

b. pe deasupra, această comunitate putea fi creditată cu calitatea că acolo se învață și se trăiește aceeași credință ca pretutindeni³.

² Dionisie din Corint, la Eusebiu, *Istoria bisericească* 4, 23, 9 sq.

³ Irineu al Lyonului, *Împotriva ereziilor* 3, 3, 2-3.

c. Biserica din Roma este cea mai mare și cea mai veche (cel puțin în Apus), este cunoscută tuturor, ba a fost întemeiată și constituită de doi Apostoli (Petru și Pavel) și era Biserica (potrivit aceluiași Irineu al Lyonului) în care ei au și suferit (probabil, iar după părerea mea, sigur) martiriul, de aceea se recomandă tuturor Bisericilor (cel puțin celor din Apus), să se orienteze după Roma și să-și găsească consensul cu ea;

d. o relație deosebit de strânsă a existat între Roma și nordul Africii (potrivit lui Tertulian), probabil pentru că Africa de nord a primit creștinismul de la Roma;

e. totuși, creștinii nord-africani se aflau la acea vreme foarte departe de a recunoaște Bisericii romane un primat de drept sau de învățătură, chiar dacă primele pretenții în acest sens au fost formulate de unii episcopi deja la sfârșitul secolului II și mijlocul secolului al III-lea (papii Victor, Ștefan I; în ceea ce-l privește pe Ștefan, după cât se pare, pentru prima dată invocă cuvintele Domnului: «Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Ἐκκλησία Mea ... Și îți voi da cheile împărăției cerurilor, și orice vei lega pe pământ va fi legat și orice vei dezlega pe pământ va fi dezlegat și în ceruri» [Mt 16, 18]).

În timpul care a urmat, începând cu secolul IV, s-a inițiat, treptat, formarea ideii de primat roman. Titlul de papă (noțiunea de *papă* [„tată, părinte”]) s-a folosit exclusiv pentru episcopul roman nu înainte de secolul VI, și s-a impus, desigur, mult mai târziu. Papa Grigorie VII în al său *Dictatus papae* de la începutul lui martie 1075¹ sau alți episcopi romani care au contribuit cu multă energie la construirea ideii de papalitate au fost urmați de epoci de relativă liniște până ce a avut loc următoarea etapă în constituirea pretenției de primat sau a teoriei poziției papale. Din perioada Antichității târzii sunt importanți episcopii Damasus, al cărui conciliu din 382 s-a opus pretențiilor constantinopolitane fundamentate pur politic (canonului 3 al sinodului de la Constantinopol, 381), o argumentare conștient „teologică”-*petrină* (cu referire, deci, la împuternicirea lui Petru, Mt 16, 18-19, care este acum în mod direct invocat și pentru „urmașul lui Petru”, „nu pe baza vreunor hotărâri sinodale este Sfânta Biserică Romană înaintea celorlalte Biserici, ci el are

¹ Art. 11 hotărăște: „Numele (de papă) este unic în lume (adică nimeni altcineva nu are voie să-l poarte)”.

Momente ale înstrăinării dintre Vest și Est

primatul cu puterea poruncii Domnului și a cuvântului evanghelic [evangelica voce])⁵. Mai târziu, papa Leon I cel Mare (în vremea sinodului de la Calcedon, 451), care a accentuat comuniunea unică dintre Hristos și Petru, așa cum s-a dezvoltat în episcopul roman⁶, aduce aminte de modul de adresare al ultimilor doi papi [„Am zis către Domnul (adică către Hristos) ... Și El a zis către mine: «O să fie bine ...»” (cuvintele exacte ale lui Benedict XVI)]. În mod asemănător, la papa Gelasius I (492-496) accentuează autoritatea unică a papei în hotărâri în materie de credință, iar hotărârile sinoadelor ecumenice le consideră ca fiind necesare să fie confirmate de către papă⁷. Un *consens* eclesial general a dominat primul mileniu creștin numai în aceea că episcopului Romei îi aparține prioritatea unui „prim între egali” (*primus inter pares*). Față de aceste pretenții continue, papa nu a aflat receptare, uneori însă limbajul diplomatic i-a dat importanță, existând și puternice controverse pe marginea acestora.

4. Semne ale înstrăinării între Vest și Est sau schisma de la 1054 și urmările ei

Doresc acum doar să ofer câteva exemple pentru a arăta în ce măsură s-a ajuns la înstrăinarea dintre Vest și Est, de la sfârșitul primului mileniu și până la jumătatea celui de-al doilea, iar pentru aceasta ne îndreptăm spre anul 1054. La noi, în Vest, se vorbește de „schisma lui Mihail Cerularie” (Patriarh de Constantinopol, 1043-1059). Aceasta este o noțiune pur „vestică”. S-ar putea vorbi exact cu același drept de „schisma lui Humbert von Silva Candida”. S-a dezvoltat, așa cum am arătat, la fel ca înainte, așa-numita „schismă fotiană – cauzată, cel puțin în ceea ce privește motivele care au stat în spatele ei, de concurența eclesială de la regiunile de graniță – în care s-au întâlnit pretențiile de conducere ale papei și cele ale patriarhului constantinopolitan. De această dată a fost vorba despre ultimele ră-

⁵ Vezi așa-numitul *Decretum Gelasianum*, partea II = Denzinger/ Hünemann, *Enchiridion Symbolorum* etc., nr. 350-351, precum și C. Piétri, *Roma Christiana*, vol. 2, Roma 1976, p. 868-871.

⁶ Vezi, de exemplu Cuvântarea 4 în Ritter, *Alte Kirche*, Nr. 99.

⁷ Vezi Denzinger/Hünemann, idem, nr. 347. 352.

mășite ale stăpânirii bizantine în Italia de sud, care din punct de vedere politic erau serios amenințate de către normanzi („oamenii nordului”; ei au jucat un rol similar cu acela al vikingilor, însă au fost mult mai civilizați decât aceștia), iar din punct de vedere eclesial riscau să intre sub suveranitatea Romei, în cazul în care una dintre încercările papei Leon IX (1043-1054) de încheiere a unei alianțe cu împăratul bizantin împotriva invadatorilor normanzi ar fi devenit realitate. Împotriva acestui lucru a luptat, cu toate mijloacele care i-au stat la dispoziție, patriarhul Mihail, un ierarh mai degrabă neexperimentat din punct de vedere teologic, însă cu atât mai ambițios din punct de vedere politic. Scrierile sale polemice au fost compuse de către arhiepiscopul Leon (Lev) de Ohrida (cca 1025-1056), în care – ca un adaos la bogata literatură antilatină a bizantinilor – au fost respinse pâinea nedospită (azima) latinilor (ostia) și utilizarea ei la Euharistie, precum și alte obiceiuri liturgice. În afară de aceasta, a dispus închiderea Bisericii latine din Constantinopol, ocazie în care se pare că s-a produs și necinstirea ostiei. Adversarul său a fost Humbert von Silva Candida, un reformator prin caracter, sfătuitor al papei, în același timp însă un om cu un temperament exploziv. El scrisese deja două lucrări ardente împotriva polemicii lui Leon de Ochrid, precum și scrisorile papale către împărat și patriarhul din Constantinopol, înainte de a fi trimis acolo împreună cu alți doi soli, spre a neutraliza influența lui Cerularie asupra împăratului. Când a văzut că acest lucru nu poate fi realizat prin mijloace diplomatice, Humbert a așezat, împreună cu însoțitorii lui, la data de 16 iulie 1054 (una dintre zilele cele mai grele ale istoriei bisericești!) pe altarul din Hagia Sophia, biserica principală a Ortodoxiei, bula de excomunicare⁸.

La 20 iulie și apoi încă o dată într-un act sinodal din data de 24 iulie 1054, patriarhul a pronunțat contra-excomunicarea bulei și i-a publicat textul împreună cu un protocol de respingere⁹. Acest text a fost în mod intenționat gândit spre a ține departe de scandal pe papă și Biserica latină. Analiza istorico-juridică a acestui scandal din 1054 arată că nici din partea lui Humbert și nici din partea lui Mihail, o excomunica-

⁸ Vezi Ritter/Lohse/Leppin, *Mittelalter*, Nr. 31a.

⁹ *Ibidem*, 31b.

re valabilă formal (și nicidecum o excomunicare formală a Bisericii bizantine), nu a însemnat o schismă. Papa Leon al IX-lea era deja mort la data de 19 aprilie 1054, așadar ambasada trimisă sub conducerea lui Humbert, din punct de vedere formal, nu se mai afla în posesia unei împuterniciri valabile. Persoanele direct vizate sunt special menționate în text, în vreme ce Bisericile în întregul lor sunt în mod explicit exceptate de la efectul scontat (al excomunicărilor). Potrivit intenției bizantine, papa nu purta nici cea mai îndepărtată responsabilitate. Totuși, efectul de solidarizare eclesialo-socială cu cei care duceau scandalul a avut efecte catastrofale și a atras toate Bisericile Ortodoxe într-o rupătură cu Roma. În ceea ce privește durata separării produse, așa cum s-a stabilit deja, aceasta a fost marcată de lipsa unor relații pozitive care nu anunțau nimic bun nici în ceea ce privește viitorul.

Până astăzi, comuniunea eclesială dintre „Roma” și „Bizanț” nu s-a restabilit. Însă ca expresie a relațiilor ecumenice actuale, papa Paul VI (1963-1978) și patriarhul Athenagora I (1948-1972) al Constantinopolului cu sinodul său au ridicat formal, la 7 decembrie 1965, anatemele de la 1054, declarând în mod comun că: „a) regretă cuvintele injurioase, acuzele nefondate și acțiunile reprobabile, dintr-o parte sau dintr-alta, care au dus la rezultate regretabile în diferite epoci sau au însoțit aceste rezultate; b) regretă anatemele care au decurs din aceasta și a căror amintire durează până în zilele noastre și stau în calea apropierii în dragoste și le șterg și le dau uitării din memoria și din mijlocul Bisericii; c) că, în sfârșit, deplâng întâmplările regretabile care au avut loc, precum și pe cele ce au urmat după aceea, sub influența diferiților factori care, și din lipsă de înțelegere reciprocă și din neîncredere, au dus în cele din urmă la ruperea comuniunii eclesiale”¹⁰.

Chiar și în Evul Mediu, în ciuda scandalului din 1054, s-a continuat politica de apropiere între Roma și Bizanț. Mult prea des, Imperiul Bizantin a trebuit să se concentreze asupra graniței sale estice, problemă fără de care s-ar fi putut lipsi de papalitate ca și mijlocitoare a unui ajutor vestic împotriva noilor puteri musulmane (selgiucizii și osmanii). Astfel, majoritatea inițiativelor de contact dintre Bizanț și Roma cu

¹⁰ Textul publicat la N. Thon, *Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche*, Trier, 1983 [Sophia 23], Nr. 142.

privire la încercările de unire eclezială de până la căderea Imperiului (1453) au plecat de la împăratul bizantin.

În teologia de limbă greacă, în comunități, precum și în mănăstiri, s-a impus tot mai mult conștiința unei eclezialități apusene care este altfel și care trebuie respinsă. Acesteia i s-au atribuit chiar și aspecte eretice. Cruciadele – dintre care cea de-a patra (1204) a fost îndreptată direct împotriva Bizanțului și a capitalei lui și a dus la întemeierea unui Imperiu Latin pe pământ bizantin – au adăugat restul. Citez dintr-o relatare a unui martor, Nichita Choniatul, care a fost mare logofăt, deci posesorul celei mai înalte funcții în administrația bizantină, probabil una dintre cele mai credibile mărturii pe care o deținem despre aceste impresionante evenimente:

(Înainte este prezentată asedierea [începând cu 17 iulie 1203] și cucerirea orașului Constantinopol de către „latini” [în noaptea de 12 spre 13 aprilie 1204: p. 568, 77-571, 46]; apoi este vorba despre fuga împăratului Alexios Doukas, întronizarea lui Constantinos Laskaris ca împărat, precum și despre fuga lui [p. 571, 47-572, 78]. Apoi se spune: [p. 572, 79 și urm.]) „Dușmanii au observat că (acum), spre mirarea lor, nimeni nu le mai stă împotrivă, nimeni nu mai ridică mâna împotriva lor și nimeni nu se mai înarmează; ci puteau să meargă încotro voiau, să ia ceea ce voiau; ulițele înguste erau accesibile, străzile largi nu mai prezentau nicio piedică ... Apoi au văzut deodată întreaga populație cum se apropia cu lumânări și icoane ale lui Hristos, așa cum se obișnuiește la sărbători și la procesiuni. Însă imaginea care li s-a oferit nu le-a schimbat starea sufletească, iar pe fața lor nu a apărut nici măcar un zâmbet superficial, ... ci au început să prade fără nici un simțământ, începând cu căruțele, nu numai avutul și banii mulțimii, ci și ceea ce era închinat lui Dumnezeu (*vasa sacra*, obiectele sfinte din altar) ... Ce anume ar trebui să amintesc mai întâi, ce anume după aceea din cele ce au îndrăznit acești soldățoi minjiți de sânge? O, ce rușine, când ei au aruncat la pământ icoanele cele cinstite cu multă frică și moaștele celor care au pătimit pentru Hristos (adică ale martirilor) le-au zvârluit la gunoi! În vreme ce doar ascultarea acestor relatări te face să tremuri, atunci au trebuit văzute următoarele: sângele dumnezeiesc (adică potirele), vărsate pe pământ, iar Trupul lui Hristos, împrăștiat în pulbere! Acești precu-

Momente ale înstrăinării dintre Vest și Est

sori și vestitori ai lui Antihrist, care atunci au săvârșit faptele defăimătoare de Dumnezeu pe care doar acela (antihristul) ar urma să le săvârșească: au jefuit potirele și discurile (euharistice) cele scumpe, le-au spart vărând podoabele lor în buzunarele de la piept sau punându-le pe mese ca simple coșuri de pâine sau pahare de băut. Da, acest popor a dezbrăcat pe Hristos de haine, așa cum un alt (popor) înainte L-a badjocorit, i-a rupt haina. Sa și au aruncat sorți peste ea, doar că de această dată nu L-au mai împuns pe Hristos cu lancea în coastă ca să iasă sângele dumnezeiesc (vezi *In* 19, 1-4. 23-24. 34) ... Atât de dezlănțuiți nu au fost nici măcar urmașii lui *Ismael* (adică musulmanii, care își leagă originea lor de *Ismael*, fiul lui *Avraam*). Da, aceștia s-au comportat (sc. pe vremea cruciadelor) prietenește și blând față de țăranii acestor latini atunci când aceștia (în cadrul primei cruciade) au luat Sionul (Ierusalimul). Ei nu s-au aruncat asupra femeilor latinilor precum armăsarii cei nărăvași, nu au făcut din mormântul cel gol al lui Hristos groapă comună a celor căzuți, nu au transformat intrarea mormântului dătător de viață în ușă de peșteră, nici viața în moarte, nici Învierea (lui Hristos) în moarte (multora), ci au asigurat tuturor retragerea și au stabilit pe fiecare bărbat doar o mică răscumpărare, în schimb au lăsat totul în posesia fiecăruia, chiar dacă era la fel de bogat precum nisipul mării. Așa au procedat dușmanii lui Hristos cu latinii eterodocși! În mod generos, ei au trecut pe lângă ei fără a-i împovăra cu sabie, foc, foame, urmărire, lipsire de haine, boală și supărare. Acești iubitori de Hristos și tovarăși de credință s-au comportat cu noi așa cum am descris mai înainte; fără a ne putea acuza de vreo nedreptate¹¹.

În popor acestea nu au fost uitate. De aceea nu ne mirăm că un militar de înalt grad, precum amiralul imperial Luca Notaras, cu puține zile înainte de căderea Constantinopolului, la 29 mai 1453, a fost auzit spunând că el ar vrea „mai bine să vadă în oraș (εις την πόλιν [pronunțat este: is tim bólin, de unde și numele turcesc de Istanbul], adică în Constantinopol) turban turcesc decât mitră latină”¹².

¹¹ Ritter/Lohse/Leppin, *Mittelalter*, Neukirchen 2001, Nr. 34c.

¹² J. Gill, *Konstanz-Basel-Florenz* [Geschichte der ökumenischen Konzilien 9], Mainz 1967.

5. Șanse și dificultăți ale reapropierii în prezent

Unii protestanți – din câte știu însă afirmația este valabilă și pentru unii ortodocși, nu puțini – privesc cu o anume îngrijorare spre Ravena, unde se întâlnesc de o vreme înalți reprezentanți ai ambelor Biserici, în cadrul eforturilor stimulate de către Roma pentru îmbunătățirea relațiilor dintre Biserica Romano-Catolică și Ortodoxia mondială, cu scopul restabilirii unității bisericești pierdute și pentru a dezbate subiectul slujirii lui Petru, respectiv a primatului roman în primul mileniu. Ne aflăm, așadar, în fața reunificării imediate? Vor fi atunci „copii orfani protestanți”, așa cum se tem mulți dintre protestanți, cu totul pierduți din vedere atât la Roma, cât și la „Constantinopol-Istanbul”?

Deși, bineînțeles că eu nu sunt nici pe departe atât de bine informat despre starea lucrurilor precum este conducătorul secretariatului roman pentru unitatea cardinalul Kasper, care mereu ne lasă să înțelegem că dialogul merge bine – ceea *ar putea* să fie optimism calculat – totuși aș dori să spun doar atât, în mod rezervat: văd în egală măsură la fel de multe șanse, precum dificultăți, iar ca argumentare: 1. situația dezbaterii ecumenice despre „filioque”; 2. rezultatele de până acum ale discuțiilor de unire dintre Bisericile Ortodoxe (bizantine și orientale), care ating de asemenea și „vestul” și 3. desfășurarea de până acum a dezbaterii ecumenice despre „slujirea lui Petru” în Biserică, o dezbatere la care papa Ioan Paul al II-lea deja a invitat în special toate Bisericile, nu numai Ortodoxia. – În discuția de după conferință, sunt dispus cu plăcere să discutăm despre toate cele trei probleme amintite, în referatul meu însă aș dori să mă refer doar la cel de-al treilea aspect.

Dacă deja papa Ioan Paul al II-lea a invitat nu numai Bisericile Ortodoxe să intre cu el în dialog cu privire la modul exercitării slujirii sacerdotale ca urmaș al lui Petru, fără a schița, fie și sugestiv, posibilitatea unei renunțări la dogma papală a Bisericii Romano-Catolice, atunci această invitație a avut și are sens, dacă cu aceasta diferitele interpretări sunt considerate a fi posibile și permise, deci intră în discuție un fel de «diversitate reconciliată». O versiune ar fi cea romano-catolică, binecunoscută, care însă privește exclusiv pe creștinii romano-catolici. O versiune ortodoxă ar fi o interpretare a papei în concordanță cu *communio-ecclesiologia* primului mileniu (pentru a spune aceasta pre-

scurtat; în realitate însă, sunt cu totul conștient¹³ că eclesiologia era deja în primul mileniu cu totul altfel decât *uniformă*)¹⁴.

¹³ Ar mai fi de adăugat faptul că nu numai titlul de «patriarh ecumenic» și dreptul exclusiv al episcopului constantinopolitan de a-l folosi au supraviețuit Antichității; „a supraviețuit, de asemenea, în ciuda criticii, vestului (condusă de către Roma) față de poziția rangului Constantinopolului, și fundamentarea acesteia «pur politică», sistemul pentarhiei, potrivit căreia cinci scaune episcopale (împreună cu împăratul romano-bizantin) ca «mari puteri» ecleziale împreună, dar uneori și împotriva, formează sinoadele «ecumenice» (și cu aceasta – lucru esențial – unitatea eclezială). Două documente importante din cadrul sinodului de la Constantinopol din 869/70 (al optulea Sinod Ecumenic, potrivit tradiției vestice) dovedesc desigur că exista o adâncă prăpastie între imaginea estică și cea vestică cu privire la Pentarhie. Potrivit exprimării de la sinod a comisarului imperial Baanes (Mansi 16, 140f.), toți patriarhii sunt egali în rang și ajung toți în cele din urmă (în cazul în care este nevoie) la o mărturie comună, pe care se bazează sinodul. Potrivit opiniei vestice, formulate de delegatul papal Anastasie Bibliotecarul, ... în introducerea sa la actele sinodului (*Ibidem* 7; MGH Ep VII, 409, 4-10), ei sunt mai degrabă precum cinci simțuri în trupul Bisericii, iar Biserica Romei are simțul vederii, pentru că ea ia mai mult și mai clar în serios acest rol și se află mai mult în comuniune cu celelalte (Biserici) decât restul (din pentarhie). Cu mai bine de o jumătate de secol mai devreme, în așa-numitele «Libri Carolini» [III 11: MGH Conc Supp. 132, 30f.] se putea întâlni un model de structură eclezială contrar, în care nu este vorba de pentarhie. Este semnalul unor schimbări de vremuri » (A.M. Ritter, „Art Patriarch/Patriarchat II. Mittelalter und Reformation”, în *Religion in Geschichte und Gegenwart* VI, Tübingen 2003, 1008-1009.).

¹⁴ În declarațiile papei cu ocazia vizitei patriarhului Teoctist, în octombrie 2002, la Roma, subiectul primatului papal nu este deloc abordat. Totuși, aceasta a fost inclusă în «diferitele păreri care persistă cu privire la slujire», despre care este vorba în «Declarația comună» din 12 octombrie 2002 semnată de ambii capi ai Bisericilor (*Observatore Romano* din 13 oct. 2002). În acest document este desemnată drept scop al eforturilor de înțelegere „deplina comuniune”, „care nu este o «absorție», ci o întâlnire în adevăr și dragoste”. Aici este preluată o formulare din enciclica papală «Slavorum apostoli» (paragraful 27), care apare și în alocuțiunea papei din aceeași zi, cu ocazia întâlnirii cu patriarhul Teoctist, unde spune: „Scopul este ca în lumina modelului strălucit al Preasfintei Treimi să ajungem la o unitate care să nu fie «nicio absorție, nicio amestecare», ci o justă diversitate care ține seama de diferitele tradiții, căci acestea sunt o parte esențială a bogăției Bisericii” (citată în originalul francez în același număr al O.R.). Înainte de aceasta papa a făcut referire la Conciliul II Vatican, care „a redescoperit că bogata tradiție spirituală, liturgică, sacerdotală și teologică a Bisericilor răsăritene aparțin Bisericii celei Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească” (*Unitatis redintegratio*, 16). În afară de aceasta, el a dat expresie „... necesității de a menține legături frățești cu aceste Biserici, așa cum ar trebui să existe între Bisericile răsăritene

În acest sens, documentul Comisiei comune a conferinței episcopilor catolici germani și a Bisericii Unite Evanghelic-Luterane cu titlul *Communio Sanctorum*¹⁵ se leagă de sus-amintita invitație a papei, precum și de remarcile fostului profesor universitar de la Tübingen, respectiv Regensburg, Josef Ratzinger, mai târziu cardinal al curiei, actualul papă. În ciuda criticii devastatoare adusă acestui document, în mare parte mai ales în mediile *evangelice*-teologice din Germania (și în ziarul «*Frankfurter Allgemeinen Zeitung*»), discuțiile despre aceasta nu vor fi, și nici nu este voie să fie, reprimare. Unora le-a venit în minte doar cuvântarea lui Luther despre papa ca «Antihrist»; cei mai mulți uită însă, sau nu le este cunoscută, întreaga diferențiere ce poate fi găsită la Luther, că în scrierile doctrinare luterane a fost preluat și tratatul lui Melanchthon «De potestate et primatu Papae», în care, practic, ne sunt puse înaintea diferitelor «moduri de citire»: cu «diversitate *reconciliată*» (aceasta este determinantă: «diversitatea *reconciliată*»!).

Spre a reveni la discuție, este de imaginat o «diversitate *reconciliată*» în această chestiune într-adevăr deosebit de dificilă? Aceasta ar fi un enorm pas înainte, nu numai pentru dialogul romano-catolic/ortodox, ci și pentru dialogul ecumenic în general.

Trad. din germană de Pr. Lect. Dr. Daniel Buda,
Sibiu - Geneva

ca Biserici surori" (vezi *Ibidem*, 14). – Înseamnă cumva aceasta că Biserica Romei, care, așa cum se consemnează în „Declarația comună”, „în partea ei latină» (adică cu excepția Bisericilor răsăritene unite?) «reprezintă vocea vestică a Bisericii celei una a lui Hristos» (Bisericile reformatoare ar putea fi, după câte se pare, neglijate de către ambele părți semnatare ale «Declarației comune»!), se înțelege drept Biserica Răsăriteană între celelalte Biserici Răsăritene? Dacă da, atunci s-ar închide diferitele interpretări ale «slujirii petrine» a episcopului roman și nimic nu ar mai sta în calea unei comuniuni eclesiale depline. Sau poate că totuși nu?

¹⁵ Grupul bilateral de lucru al Conferinței episcopale germane și a conducerii bisericești a Bisericii Unite Evanghelic-Luterane din Germania (VELKD), *Communio Sanctorum* (Biserica, comuniune a sfinților), Frankfurt/M. – Paderborn 2000. Vezi în legătură cu aceasta „Stellungnahmen zum Ökumene-Papier «Communio Sanctorum»”, epd-Dokumentation Nr. 29, Frankfurt/M., 2002, precum și luarea de poziție a Conferinței episcopale germane din 11 martie 2003, Bonn, 2003.

Abstract: Moments of West and East, Rome and Byzantium Separation before the Mid-15th Century. The ecclesial communion between "Rome" and "Byzantium" has not been restored yet. As an expression of current ecumenical relations, Pope Paul VI (1963-1978) and Patriarch Athenagoras I (1948-1972) of Constantinople and his synod, lifted the mutual excommunications that led to the 1054 schism, declaring that: "a) They regret the offensive words, the reproaches without foundation, and the reprehensible gestures which, on both sides, have marked or accompanied the sad events of this period; b) They likewise regret and remove both from memory and from the midst of the Church the sentences of excommunication which followed these events, the memory of which has influenced actions up to our day and has hindered closer relations in charity; and they commit these excommunications to oblivion; c) Finally, they deplore the preceding and later vexing events which, under the influence of various factors-among which, lack of understanding and mutual trust - eventually led to the effective rupture of ecclesiastical communion".

Devierea Cruciadei a IV-a: act spontan sau premeditat?

Vlad SOFRONIE

La fel cum se întâmplase la sfârșitul secolului al XI-lea, când papalitatea, prin Urban al II-lea, a dat imboldul necesar plecării în cruciadă, și acum, după 100 de ani sarcina i-a revenit de asemenea Sfântului Scaun. Noul papă, fostul cardinal, Giovanni Lotario – Inocențiu al III-lea, a fost ales într-un moment când Biserica occidentală avea trei probleme majore: de a redobândi puterea în Țara Sfântă, de a se opune ereziilor, precum și purificarea pe sine¹. Dintre toate atribuțiile sau planurile sale, un singur gând îl preocupa încă din momentul alegerii sale în scaunul papal și anume – o cruciadă. Încă la începutul anului 1198, o expediție germană a dat greș în Siria, iar pentru papă devine o necesitate de a căuta ajutor pentru Țara Sfântă. Însuși papa dorea ca războiul sfânt să fie planificat, să fie controlat și îndrumat îndeaproape de el. Pentru aceasta dorea să se ocupe personal de negocierile cu orașele italiene în vederea transportării cruciaților pe mare². Röscher este de părere însă că Inocențiu al III-lea a fost preocupat în primele șase luni ale pontificatului său mai degrabă de problemele italiene și nu a avut nici un plan prestabilit pentru o cruciadă³.

În Occident, după moartea lui Henric al VI-lea a izbucnit un război civil între Filip de Suabia, fiu al lui Barbarossa, fratele lui Henric al VI-lea și reprezentant al Hohenstaufenilor, și welful Otto al IV-lea de Brunswick, fiul lui Henric Leul, acesta din urmă susținut de papa Ino-

¹ Joseph Gill, *Byzantium and the Papacy 1198 – 1400*, New Brunswick, New Jersey, 1979, p. 9.

² Johannes Haller, *Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit*, V III, München, 1965, p. 214.

³ Heinrich Röscher, *Papst Innozenz III und die Kreuzzüge*, Göttingen, 1969, p. 51.

cențiu al III-lea. Interesele Casei de Hohenstaufen nu au fost niciodată aceleași cu ale papalității⁴.

Noul împărat bizantin Alexios al III-lea avea în comun cu noul papă aversiunea față de Filip de Suabia. În primul rând să nu uităm că soția lui Filip era Irina, fiica lui Isaac al II-lea, pe care îl orbise și detronase. Însă pe Inocențiu al III-lea îl atrăgeau mai multe motive, decât de a se apropia de împăratul bizantin. Papa era nerăbdător de a recupera pentru creștinătate terenurile sfinte din Palestina, iar în planul său cruciat vedea în Bizanț un ajutor esențial. Nu trebuie omis nici gândul său de a readuce concilierea între Biserica Ortodoxă și Catolică și de a realiza această comuniune sub totală supremație papală⁵. O scrisoare a lui Inocențiu al III-lea către Alexios al III-lea din august 1198 vine ca un răspuns la o presupusă ambasadă bizantină trimisă în Vest. Cererile papei sunt clare și anume: i se cere imperios împăratului bizantin de a supune Biserica bizantină Romei și de a face un efort substanțial în vederea recuceririi Țării Sfinte. Atât basileul cât și patriarhul Chamateros s-au arătat foarte prudenți în replica lor, atât recucerirea Palestinei, cât și uniunea bisericilor urmând a se înfăptui la voința lui Dumnezeu. Papalitatea nu accepta un conciliu ecumenic, în care să se stabilească reunificarea bisericilor, ci cerea imperios recunoașterea primatului Romei pentru viitoare discuții. În primul rând erau probleme de ideologie, în controversele dintre papalitate și bizantini. Ideea de cezaro-papism, prin care biserica era subordonată statului, acceptată de bizantini, nu putea fi tolerată de papalitate, mai ales după succesele pe care Biserica Romană le înregistrase în timpul conflictului investiturii⁶. Această corespondență dintre Alexios al III-lea și Inocențiu al III-lea subliniază clar care erau intențiile papalității la sfârșitul secolului al XII-lea. Ceea ce reiese limpede este faptul că papa era interesat încă din anul 1199 asupra a două obiective: o nouă cruciadă și reunificarea bisericilor sub primatul Romei. Cele două obiective vor deveni unul singur, după cum vom vedea din desfășurarea ulterioară a evenimentelor. Foarte important de semnalat este faptul că, la acea dată, Occidentul, prin vocea

⁴ John Godfrey, 1204. *The Unholy Crusade*, Oxford, 1980, p. 34.

⁵ Joseph Gill, *op. cit.*, p. 9.

⁶ Charles Brand, *Byzantium confronts the West 1180-1204*, Cambridge, 1968, p. 225 – 228; Joseph Gill, *op. cit.*, p. 12 – 13.

papalității, cerea supunerea fără condiții a Bisericii de la Constantinopol față de Roma.

Încercarea de a-i determina pe bizantini cu forța să constituie vârful de lance al cruciadei pornite din Vest împotriva necredincioșilor arată faptul că papalitatea nu concepea altceva decât manevrarea Imperiul Bizantin după propriile interese. Tonul direct și imperativ pe care îl folosește Inocențiu al III-lea trădează stăpânirea de sine și siguranța de care dădea dovadă papalitatea la acea vreme. După cum ne spune și Choniates, Occidentul știa la acea vreme de decăderea în care se găsea Imperiul din Răsărit.

În acea perioadă, pe lângă corespondența cu basileul bizantin, Inocențiu al III-lea era preocupat și de ideea unei cruciade decisive care să elibereze Țara Sfântă de sub dominația Islamului. Pregătirea și-a început-o printr-o scrisoare adresată patriarhului Aymar de Ierusalim, în care cerea un raport asupra regatului franc din Asia întrucât regii Ierusalimului fuseseră vasalii săi⁷. Momentul fusese foarte bine speculat de către papalitate. La fel ca în timpul primei cruciade, în Vest nu exista vreun împărat care să se fi putut opune. Moartea lui Henric al VI-lea, în septembrie 1197, a scăpat Biserica de o amenințare serioasă. Fiul lui Barbarossa nu a făcut un secret din ura pe care o avea față de Bizanț, nici față de politica sa de a crea un dominion mediteranean care, la rândul său, implica distrugerea Bizanțului. O cruciadă era inevitabilă pentru politica sa. Expediția germană care a atins Acra în 1197 trebuia să constituie doar preludiul invaziei uriașe pe care împăratul din Occident o planifica. Moartea lui neașteptată a dus la eșecul planului său de a deveni împăratul întregii creștinătăți. La urcarea pe scaunul papal, Inocențiu al III-lea s-a văzut scăpat de un rival periculos. Împărăteasa văduvă Constanța i-a oferit papei regatul sicilian și regență asupra fiului ei, Frederic. În teritoriul german, unde nu se aflase încă de nașterea lui Frederic, unchiul său, Filip de Suabia, lupta pentru tronul imperial cu rivalul său din Casa Welfilor, Otto de Brunswick. Moartea lui Richard al Angliei, în 1199, a dus și acolo la o luptă pentru tron între fratele său Ioan și nepotul Arthur Andrew. Regele Franței, Filip, se implica activ în

⁷ Steven Runciman, *A history of the crusades*, Cambridge, 1957, p. 108 cf. Röscher, *Regesta*.

Devierea Cruciadei a IV-a: Act spontan sau premeditat?

acest conflict și cum marii suverani din Occident erau preocupați de problemele interne, și de situațiile incerte atât din Germania, cât și din Anglia, papalitatea și-a urmat interesele. Autoritatea papală a fost restaurată în sudul Italiei, iar acum Inocențiu al III-lea își putea continua planul de a pune în mișcare o cruciadă. Un prim pas l-a făcut prin deschiderea negocierilor cu împăratul bizantin Alexios al III-lea în vederea uniunii celor două biserici, plan ce va duce la un eșec, după cum am văzut mai devreme⁸. Inocențiu al III-lea și-a făcut public planul asupra unui război sfânt împotriva sarazinilor, pentru recuperarea Țării Sfinte, într-o scrisoare generală adresată episcopilor din vestul Europei, la 15 august 1198.

Doi cardinali au fost însărcinați cu predicarea proiectului. Aceștia erau Soffredo, care avea misiunea de a vedea ce ajutor se poate primi din partea Veneției, și Petru de Capua, care era conducătorul de drept al cruciadei în ochii papei. Toate orașele, conții, baronii trebuiau să pună la dispoziția cruciadei oameni, pe o perioadă de doi ani, cavaleri care trebuiau finanțați din veniturile proprii. Prelații bisericilor trebuiau să contribuie și ei cu bani sau cu oameni în funcție de posibilități. Tuturor celor care fie deveneau „pelerini” în slujba crucii, fie ofereau suport omenesc sau material, li se promitea iertarea tuturor păcatelor. Cum situația în Occident la vremea aceea era destul de tulbure, apelul papei a rămas fără prea mare ecou. La sfârșitul anului, papalitatea s-a văzut nevoită să impună o taxă generală asupra clerului. Papa și cardinalii trebuiau să achite a zecea parte din veniturile lor ca taxă pentru anul următor. Alți clerici trebuiau să achite a paisprezecea parte din venituri, cu excepția unor ordine ca cistercienii, care achitau doar a cincisprezecea parte din venituri⁹.

Rezultatele au fost dezamăgitoare până în momentul în care de predicarea cruciadei s-a ocupat Foulques de Neuilly. Robert de Clari își începe istorisirea prin prezentarea predicilor lui Foulques de Neuilly pentru cruciadă. El, totuși, face o confuzie de date, prezentând ca anul predicării 1203 sau 1204. Foulques era însă deja mort în 1202¹⁰.

⁸ *Ibidem*, p. 109 – 110.

⁹ Donald E. Queller, *The Fourth Crusade, The Conquest of Constantinople 1201 – 1204*, Leicester, 1978, p. 2 – 3.

¹⁰ Robert de Clari, *La Conquete de Constantinople*, Paris, 1924, p. 3.

Villehardouin, în schimb, indică o dată aproximativă a începutului predicării cruciadei; în 1197 Foulques predica în Ile de France¹¹. Autorul din „*Devastatio Constantinopolitana*” își deschide lucrarea în timpul predicării cardinalului Petru de Capua în Franța din mandatul pontifical al lui Inocențiu al III-lea¹². Foulques de Neuilly era celebru pentru lipsa sa de teamă în fața principilor, o dovadă în acest sens constituind-o momentul când i-a ordonat regelui Richard să renunțe la mândria și avariția sa. La cererea papei, el a început să călătorească, să predice în favoarea cruciadei și să-i convingă pe oamenii simpli să pornească la luptă cu războiul sfânt¹³. Din moment ce atât în cronica lui Villehardouin, cât și în cea a lui Clari, se vorbește despre Foulques de Neuilly, este limpede faptul că acest cleric a avut un rol însemnat în predicarea cruciadei. Ralph de Coggeshall scrie în cronica sa că Foulques de Neuilly ar fi convins nu mai puțin de două sute de mii de oameni să ia crucea și să plece la cruciadă. Sunt evidente însă exagerările din acea vreme. Ralph era abatele mănăstirii Coggeshall din Essex, Anglia¹⁴.

Începutul formării unei armate propriu-zise a avut loc la un turneu cavaleresc ținut de contele Thibaut de Champagne la castelul său Ecry-sur-Aisne. Acest lucru se întâmpla în noiembrie 1199, la cincisprezece luni după ce Inocențiu al III-lea proclamase cruciada, la un an după ce Foulques de Neuilly a început predicarea ei și la șase luni de la data inițială stabilită de către papă în vederea plecării¹⁵. Două izvoare, Robert de Clari și Villehardouin își consacră primele capitole enumerării celor care au luat crucea. De Clari face mereu distincție între bogați și săraci în momentul când vorbește despre formarea armatei. El este singurul care remarcă alegerea lui Thibaut de Champagne ca șef al cruciaților.¹⁶ Ulterior ne vorbește despre decesul contelui survenit la scurt timp după alegerea sa. Aici face o nouă confuzie de date plasând moartea contelui în același timp cu cea a lui Foulques de Neuilly, dar, în realitate, clericul

¹¹ Geoffroy de Villehardouin, *Cucerirea Constantinopolului*, Cluj, 2002, p. 25.

¹² „*Devastatio Constantinopolitana*”, p. 205, în: Alfred J. Andrea, *Contemporary Sources of the Fourth Crusade*, Boston, 2000.

¹³ Geoffroy de Villehardouin, *op. cit.*, p. 2-6.

¹⁴ Ralph of Coggeshall, *Chronicle*, p. 207, în: Alfred J. Andrea, *op. cit.*

¹⁵ John Godfrey, *op. cit.*, p. 40.

¹⁶ Robert de Clari, *op. cit.*, p. 4; Geoffroy de Villehardouin, *op. cit.*, p. 26 – 27.

Devierea Cruciadei a IV-a: Act spontan sau premeditat?

a murit cu un an mai târziu după Thibaut¹⁷. Trebuie precizat faptul că nici Foulques, nici Petru de Capua, nici Martin de Pairis nu au reușit să aibă același succes pe care l-au avut predicatorii primei cruciade. Martin de Pairis a propovăduit cruciada pe pământurile episcopiei de la Basel, din ordinul lui Inocențiu al III-lea. Gunther de Paris insistă în mod deosebit pe severitatea obiceiurilor lui Martin de Pairis pe care nu ezită să-l compare cu Sfântul Martin din Tours. Abatele Martin va părăsi Baselul pentru a se duce mai întâi la Verona cu un contingent restrâns de cruciați germani, oraș unde a locuit aproape opt săptămâni la episcopul orașului¹⁸.

La chemarea pentru cruciadă făcută metodic în tot apusul Europei, au răspuns, la început, doar cavalerii francezi. În 1199, ei s-au întrunit la Soissons pentru a stabili planul expediției, dar atunci și-au dat seama de numărul lor mult prea mic pentru a întreprinde ceva. Până la sfatul care s-a ținut la Compiègne, anul următor, numărul cruciaților a crescut suficient pentru a forma o armată. Cavalerilor francezi li s-au alăturat micii baroni cu slujitorii lor, pelerini, oameni fără niciun căpătâi. Orașele italiene interesate mai departe în obținerea de privilegii comerciale în Orient au promis să participe și ele. Pătura țărănimii nu a fost prea entuziasmată și doar puțini s-au încumetat să participe. Componenta aproape exclusiv nobiliară și orășenească a dat cruciadei a patra un caracter pregnant politic, cel religios estompându-se în ciuda eforturilor papei de a-l menține¹⁹.

Strategia pentru plecarea la cruciadă a fost greu de ales. Cum precedentă cruciadă a lui Barbarossa a demonstrat numeroasele dificultăți pe care expediția le-a întâmpinat pe uscat, s-a hotărât ca de această dată să se plece pe mare. Declinul Imperiului Bizantin făcuse ca nici un drum prin Balcani sau Anatolia să mai fie sigur. Cum nici un port francez nu era capabil să pună la dispoziția cruciaților numărul de corăbii necesare, armata cruciată s-a văzut nevoită a alege între cele trei mari orașe maritime italiene: Genova, Pisa sau Veneția al căror comerț contribuise

¹⁷ Robert de Clari, *op. cit.*, p. 7 - 9.

¹⁸ Gunther von Pairis, *Die Geschichte der Eroberung von Konstantinopel*, Köln, Graz, 1956.

¹⁹ Donald Queller, *op. cit.*, p. 12 - 13.

esențial la dezvoltarea Apusului²⁰. Robert de Clari menționează că Genova și Pisa au fost primele puteri maritime spre care și-au îndreptat atenția cruciații. Totuși, cruciatul Robert de Clari se înșală, ținând cont că la vremea respectivă ambele, Genova și Pisa erau în declin. Conflictele repetate izbucnite între ele pentru supremație maritimă și comercială le-au slăbit forțele, astfel că erau incapabile a se concentra și asupra altor obiective mai îndrăznețe, în speță, cruciada. Cu siguranță că în alegerea Genovei s-au opus cavalerii francezi nemulțumiți de aportul genovezilor din timpul transportului armatei lui Filip August în timpul cruciadei a treia²¹. Au avut loc multe dezbateri referitoare la atitudinea lui Inocențiu al III-lea vis-à-vis de Veneția. Există păreri istoriografice care afirmă că pontiful nu ar fi fost de acord doar cu alegerea Veneției, ci chiar ar fi impus-o²². Alte surse ne vorbesc despre trimiterea de legați către cele două mari porturi, în vederea ajungerii la un consens menit să oprească conflictele dintre Pisa și Genova. Cum nici pisanii, nici genovezii nu au fost de acord cu oprirea războiului, papa nu a avut altă alternativă decât să-și îndrepte atenția către Veneția. Încă din 1198, papa trimise un legat spre Veneția, în speranța că îi va face să participe la cruciadă²³. Din capul locului era limpede că puterile maritime italiene erau interesate în a-și crea avantaje comerciale. Inocențiu al III-lea nici nu a încurajat, nici nu a descurajat alegerea Veneției. În situația existentă la acel moment, venețienii erau singurii capabili să susțină scopurile cruciadei²⁴.

Ideea de a ataca Egiptul mai întâi și de a se îndrepta apoi spre Palestina nu este menționată de Villehardouin în timpul discuțiilor de la Compiègne. Decizia finală de a se îndrepta spre Egipt mai întâi a fost luată de comitetul de șase oameni care au fost aleși pentru a face preparativele necesare declanșării cruciadei. Printre cei șase se număra și Villehardouin. Cronicarul ne menționează faptul că cei șase au luat decizia de a se apropia de Veneția, decizie acceptată ulterior în unani-

²⁰ John Godfrey, *op. cit.*, p. 36.

²¹ Robert de Clari, *op. cit.*, p. 19.

²² Heinrich Röscher, *op. cit.*, p. 21.

²³ Achille Luchaire, *Innocent III*, V. I., Paris, 1908, p. 69.

²⁴ John Godfrey, *op. cit.*, p. 48; Steven Runciman, *op. cit.*, p. 111.

Devierea Cruciadei a IV-a: Act spontan sau premeditat?

mitate și de restul conților și baronilor²⁵. După cum am putut observa, preparativele pentru plecarea în cruciadă s-au desfășurat anevoios. Un factor se poate să-l fi constituit și tinerețea papei Inocențiu al III-lea care poate nu a fost luat în serios cu planul pe care îl avea. Cert este că situația existentă în acel moment în Europa Occidentală era destul de tulbure, conflictele interne și războaiele civile fiind la ordinea zilei. Marea masă a oamenilor simpli își pierduse interesul pentru cruciadă. În ciuda charismei sale, Foulques de Neuilly nu a reușit să aibă succesul lui Petre Eremitul de a atrage oamenii spre „a lua crucea”. Până la urmă însă, după eforturi considerabile făcute de papalitate, s-a „încropit” o armată. Plecarea în cruciadă depindea însă de Veneția.

Inovația pe care o încercau cruciații în cadrul acestei expediții, de a călători pe mare, se baza în mare parte pe ajutorul pe care sperau să-l primească de la republica italiană. Transportul nu putea fi asigurat decât de venețieni, iar în momentul când s-a plecat spre a negocia cu dogele condițiile transbordării era limpede faptul că reprezentanții cruciaților erau nevoiți să accepte cererile Veneției. Nevoia disperată de flota venețiană nu le lăsa cruciaților vreo șansă de a negocia de pe picior de egalitate cu dogele Enrico Dandolo. După ce s-a ajuns la un consens în vederea continuării planului lor de plecare, comitetul celor șase s-a deplasat la Veneția. Cei șase, care fuseseră imputerniciți spre a găsi o soluție cu dogele Veneției, erau: Geoffroy de Villehardouin, Milon Brebantul, Conon de Beithune, Alard Maquereau, Jean de Fraize și Gautier de Gaudonville. După multe amânări, delegații au reușit să ajungă la Veneția în primăvara lui 1201²⁶. Ceilalți cronicari au interpretări diferite: Robert de Clari crede că solii au mers mai întâi la Genova și la Pisa. În „*Devastatio Constantinopolitana*” se spune că Veneția a fost aleasă la sfatul papei, în timp ce „*Anonimul din Halberstadt*” crede că cei șase au fost însoțiți și de Bonifaciu de Montferrat la Veneția²⁷.

Dogele venețian era foarte bătrân, se pare că la alegerea sa în funcție în 1193 avea deja 80 de ani. Cruciații au fost amânați în repetate

²⁵ Geoffroy de Villehardouin, *op. cit.*, p. 30.

²⁶ Geoffroy de Villehardouin, *La conquête de Constantinople*, Paris, 1958, p. 31.

²⁷ *Devastatio Constantinopolitana*; *The Deeds of the Bishop of Halberstadt*, în: Alfred J. Andrea, *op. cit.*, p.209 și 247; Robert de Clari, *op. cit.*, p.49.

rânduri. Mai întâi, dogele i-a primit cu senioria, dar abia după patru zile reprezentanții cruciaților au putut să-și spună cererile în fața consiliului său privat de șase membri. Cronica lui Villehardouin nu oferă nici măcar estimativ numărul cruciaților, pentru care cerea ajutorul flotei venețiene în vederea transportului. Cu siguranță, acest lucru nu se putea întâmpla din moment ce venețienii trebuiau înștiințați pentru câte persoane trebuie pregătită flota. Dogele le-a cerut un răgaz de opt zile pentru a se sfătui cu cei 40 de membri din Sfatul Mare. Trebuie precizat faptul că solii au fost primiți inițial de dogele Veneției și de Seniorie, apoi de Sfatul Mare format din 40 de membri. Cauza lor va fi adusă apoi în fața Marelui Consiliu al Pregaților format din mai bine de 500 de membri și, în fine, în fața adunării poporului²⁸. La început, venețienii au fost destul de circumspecți în a oferi un răspuns afirmativ, care i-ar fi făcut să piardă multe afaceri, mai ales dacă cruciada se îndrepta spre Egipt. Dogele i-a ținut două săptămâni până a ajuns la un acord cu consiliul său. După deliberări, Dandolo a venit cu o propunere: venețienii se angajau să asigure transportul pe vase a 4500 de cai, 4500 de cavaleri, 9000 de scutieri și 20000 de pedestrași. Venețienii se angajau să le asigure și hrană pentru un an. Vasele urmau să fie gata la 29 iunie 1202 de Sfinții Apostoli Petru și Pavel. Se mai angajau să dea și 50 de galere, iar drept răsplată pentru serviciul lor cereau 85000 de mărci, care trebuiau plătite eşalonat. În tratat se prevedea de asemenea că vor beneficia de jumătate din cuceririle obținute²⁹. Tratatul a fost primit cu bucurie și mulțumire de Marele Consiliu al Pregaților. Încheierea festivă a tratatului s-a realizat în biserica Sfântul Marcu (San Marco), unde dogele și mai mulți venețieni „au luat crucea și au devenit cruciați”. Tratatul a fost oficial redactat între cele două părți, așa cum menționează și Villehardouin³⁰. Totuși nu avea specificată o destinație anume spre care să pornească cruciada. În secret, solii au căzut de acord cu sfatul celor șase al lui Dandolo ca expediția să se îndrepte spre Egipt. De acolo, Țara Sfântă putea fi recuperată mai ușor din mâinile musulmanilor. Destinația a fost cu siguranță un obiect de dispută încă de la întâlnirea

²⁸ Geoffroy de Villehardouin, *op. cit.*, p. 41.

²⁹ Donald Nicol, *Byzantium and Venice*, Cambridge, 1988, p. 128.

³⁰ Geoffroy de Villehardouin, *op. cit.*, p. 38.

Devierea Cruciadei a IV-a: Act spontan sau premeditat?

de la Compiègne. Baronii doreau alegerea Egiptului din considerente strategice și de acolo să meargă spre Palestina. Oamenii mai simpli aveau ca unic țel Ierusalimul. În ideea de a atrage cât mai mulți oameni pentru cruciadă, s-a păstrat liniștea asupra destinației viitoare. O eventuală anunțare a numelui Egipt ar fi creat doar dezordine și dezacorduri. Odată ce se vor fi adunat toți la Veneția s-ar fi creat o anumită legătură între cruciați, iar influența liderilor ar fi crescut³¹.

Pregătirea corăbiilor pentru transportul a 33 500 de oameni, plus cele cincizeci de galere, solicită un mare efort financiar, chiar și pentru republica maritimă de la Adriatică. Robert de Clari menționează că dogele a suspendat comerțul venețian pentru un an și jumătate spre a se concentra asupra pregătirilor pentru flotă. Villehardouin ne comunică faptul că venețienii au pus de trei ori mai multe vase la dispoziție față de câți cruciați au apărut la Veneția. Dacă la asediul Constantinopolului flota cruciaților număra în jur de 200 de vase, înseamnă că venețienii au pus la dispoziția armatei cruciate vreo 450 de vase. Tratatul a fost confirmat și binecuvântat de papalitate. Totuși în „*Gesta Innocentii*” este redată o scrisoare a papei către Dandolo din 25 februarie 1204, în care Inocențiu al III-lea spune că tratatul a fost binecuvântat doar după ce solii au fost înștiințați ca armata să nu se atingă de pământurile „acelui rege al Ungariei în vreun chip”. Scrisoarea continuă și se menționează că venețienii fuseseră în prealabil admonestați de a nu ataca sau a prejudicia în vreun fel țările creștine. *Gesta Innocentii*, fiind scrisă abia după 1208, la scurtă perioadă după ce papa a observat că expediția sa s-a soldat cu un eșec, este posibil să nu fie veridică. Tot aici biograful lui Inocențiu al III-lea menționează că în momentul binecuvântării tratatului de către papă, acesta le-ar fi impus acea obligație de a nu intra în conflict cu creștinii. Cum papa și-a exprimat dezaprobarea în 1202, în momentul atacării Zarei, este posibil ca biograful papal să fi mutat cu un an mai devreme această dată³².

Tratatul din 1201 va duce la apariția crizelor, una după cealaltă. Nimeni nu putea anticipa că acest tratat va schimba cursul cruciadei,

³¹ *Ibidem*, p. 43.

³² Donald Queller, *op. cit.*, p. 17, cf. *Gesta Innocentii*, p. 201.

întrucât cavalerii cruciați nu au reușit să-și îndeplinească obligațiile financiare³³.

La scurt timp după întoarcerea de la Veneția a lui Villehardouin, contele Thibaut a murit. Rolul său precis de conducător al planificatei cruciade a IV-a nu este clar definit. Robert de Clari ne spune că acest conte a fost ales spre a conduce cruciada la scurt timp înaintea morții sale. Cronicarul plasează greșit moartea sa înaintea tratatului cu Veneția. Cu siguranță că Robert face aceste confuzii deoarece el nu ajunsese încă la Veneția și nici nu avea acces la discuțiile dintre baronii influenți³⁴. Un fapt este limpede, și anume că Thibaut nu era singurul conducător al planificatei expediții în primăvara lui 1201. Cei șase, care au constituit solia cu Veneția, erau egali în drepturi, iar pe tratatul semnat cu republica de la Adriatică apar conții de Flandra, Champagne și Blois în această ordine³⁵.

Până la urmă alegerea unui conducător s-a făcut după multe dezbatări. Această onoare a avut-o Bonifaciu de Montferrat. Apreciat de nobilii italieni, recomandat de Filip August al Franței spre a conduce cruciada, legat prin alianță cu Filip de Suabia, agreeat și de Inocențiu al III-lea, a fost alegerea perfectă.

Casa de Montferrat a jucat și un rol important în relațiile cu Bizanțul. În anul 1179, împăratul Manuel Comnenul a propus căsătoria dintre fiica sa Maria cu unul dintre fiii lui William cel Bătrân. Politica lui Manuel era de a câștiga de partea sa o familie puternică din Italia, care fusese loială inamicilor săi, Casa de Hohenstaufen. Cum Bonifaciu era deja căsătorit, la fel ca și Conrad, mezinul familiei Renier s-a căsătorit cu fiica lui Manuel, a doua în ordinea succesiunii la tron. Renier a primit Thessalonicul ca beneficiu. Ulterior, în luptele pentru tron care au urmat, cei doi soți au căzut victime lui Andronic I. Celălalt frate al lui Bonifaciu, Conrad, a condus trupele imperiale bizantine contra lui Alexios Branas în timpul domniei lui Isaac al II-lea Angelos. În momentul când Saladin amenința Palestina, Conrad a fost plecat ca aventurier să apere Țara Sfântă, dar curând a fost asasinat. Sărbătorile de Crăciun

³³ *Ibidem*, p. 18.

³⁴ Robert de Clari, *op. cit.*, p. 56.

³⁵ Geoffroy de Villehardouin, *op. cit.* p. 50.

din 1201, Bonifaciu le-a petrecut la vărul său Filip de Suabia. La curtea de la Hagenau și-au făcut apariția și Alexios al IV-lea, fiul împăratului bizantin detronat, Isaac al II-lea³⁶. Niketas Choniates spune că Isaac al II-lea nu a fost întemnițat, așa cum scriu celelalte surse, ci era liber și i s-a oferit un palat unde putea primi pe oricine.³⁷

Alexios al IV-lea a reușit să negocieze cu niște negustori pisani plecarea sa de la Constantinopol. Ulterior, el a ajuns la sora sa Irena, soția lui Filip de Suabia, căreia i-a cerut ajutor în vederea repunerii pe tron a tatălui său. Probabil că Alexios a ajuns la Hagenau în septembrie – octombrie, unde l-a întâlnit pe Bonifaciu. Amândoi nutreau sentimente de ură față de Bizanț. Bonifaciu își pierduse acolo frații, iar Alexios al IV-lea fusese depozat de moștenirea sa la tron. Filip de Suabia intrase și el în discuție, dacă e să ținem cont că atât Barbarossa, cât și Henric al VI-lea au urmărit cucerirea Constantinopolului. Tatăl lui Bonifaciu, William cel Bătrân, auzise și el despre un astfel de plan într-un consiliu al lui Ludovic al VII-lea înainte de cruciada a doua. Atacarea Constantinopolului nu mai era o noutate. Cum însă Filip de Suabia avea probleme interne cu Otto al IV-lea, nu se putea implica activ în această cruciadă³⁸. Autorul *Gesta Innocentii* pune pe umerii Casei de Hohenstaufen atacul asupra Constantinopolului, Filip și Bonifaciu complotând urcarea pe tron a lui Alexios al IV-lea cu ajutorul armatei cruciate. Cucerirea latină a Constantinopolului este atribuită complotului dintre Filip de Suabia și Bonifaciu de Montferrat, prin care Casa de Hohenstaufen și-a atins obiectivul de a-și înlătura rivalul din Răsărit³⁹. Această supoziție, că Bonifaciu ar fi planificat la sfârșitul lui 1201 devierea cruciadei spre Constantinopol, nu este prea veridică. El nu putea avea control și asupra lui Balduin de Flandra sau Simon de Montfort, deși era conducătorul cruciadei.

Alexios al IV-lea s-a deplasat la începutul anului 1202 la Roma, unde a purtat discuții cu papa. În fața pontifului roman, Alexios al IV-lea s-a plâns despre problemele pe care i le-a făcut unchiul său, despre

³⁶ Donald Queller, *op. cit.*, p. 27-29.

³⁷ Niketas Choniates, *Historia*, Graz, 1959, p. 517.

³⁸ Donald Queller, *op. cit.*, p. 32.

³⁹ *Ibidem*, p. 33, cf. *Gesta Innocentii*, p. 292.

uzurparea acestuia și cum populația de la Constantinopol îl dorea pe el ca împărat. Nedorind să riște desfășurarea ulterioară a cruciadei, Inocențiu al III-lea l-a trimis pe Alexios al IV-lea înapoi la Curtea lui Filip de Suabia. Papa era în discuții cu Alexios al III-lea pentru uniunea bisericii și, în plus, el îl susținea pe Otto al IV-lea în conflictul său cu Filip de Suabia. Filip de Suabia fusese chiar excomunicat de papă⁴⁰.

La scurt timp după vizita lui Alexios al IV-lea, Bonifaciu a ajuns și el la Roma, dorind să se consulte cu pontiful roman în vederea expediției pe care urma să o conducă. În mod indirect este posibil ca Bonifaciu să-i fi sugerat lui Inocențiu al III-lea posibilitatea de a pleca pe ruta Constantinopolului. Această idee nu îl încântase pe papă. Alexios al IV-lea nu îl impresionase pe papă, mai ales că tatăl său Isaac al II-lea nu îl numise moștenitor direct la tronul Imperiului. Inocențiu al III-lea și-a exprimat indignarea față de planul lui Bonifaciu și l-a avertizat ca expediția lor să-și urmeze cursul direct de eliberare a Țării Sfinte, nicidecum să intre în conflict cu alți creștini⁴¹.

De subliniat este faptul că în acel moment ideea de a relua ruta pe la Constantinopol reîncolțise în mințile occidentalilor. Filip de Suabia, deși nu participa la cruciadă, era interesat în slăbirea Imperiului de la Răsărit, rivalul Imperiului din Apus. Irena, soția sa, primea scrisori de la tatăl său detronat, Isaac al II-lea, în care acesta îi cerea să fie răzbunat. Alexios al IV-lea motiva că populația Imperiului îl dorește împărat și dorea sprijinul cruciaților în vederea atingerii obiectivelor sale. După problemele pe care le avuseseră frații săi în Orient, Bonifaciu ura Bizanțul și există posibilitatea ca această idee de a merge la Constantinopol să-l fi preocupat foarte tare după conjunctura existentă în acel moment în Imperiul Romano-German prin vizita lui Alexios al IV-lea.

De aici însă și până la devierea propriu-zisă a cruciadei este drum lung și, cum am prezentat mai sus, Bonifaciu, deși era liderul desemnat al cruciaților, nu putea avea autoritate asupra celorlalți baroni, la fel de importanți și bine văzuți ca și el. Cert este un lucru, și anume acela că, la conducerea cruciadei a patra, fusese desemnat cineva care, cu siguranță, nu avea sentimente de prietenie față de Bizanț.

⁴⁰ Joseph Gill, *op. cit.*, p. 17.

⁴¹ Donald Queller, *op. cit.*, p. 35 cf. *Gesta Innocentii*, p. 299.

Devierea Cruciadei a IV-a: Act spontan sau premeditat?

Odată stabilite detaliile privind plecarea în cruciadă, marea masă a armatei a început să se strângă cum era planificat la Veneția. Data plecării a fost stabilită pentru sfârșitul lui iunie 1202. Încă de la începutul imbarcării către republica din lagună, Villehardouin menționează despre apariția primelor neînțelegeri în cadrul armatei cruciate. Dintre cei care își anunșaseră plecarea, unii au plecat pe altă cale spre Țara Sfântă.⁴² Lipsa unei unități colective în cadrul armatei cruciate se dovedise încă de la început. O teorie asupra acelor care au venit cu mare întârziere, sau nu au mai venit deloc la Veneția este aceea că nu agreau alegerea lui Bonifaciu Monferrat în fruntea cruciadei. Armata cruciată era formată în majoritate din franci, care nu puteau accepta să fie în subordinea unui marchiz din Lombardia, de care nu auziseră.

Despre un plan al marchizului pentru atacurile asupra Constantinopolului nu poate fi vorba la acea dată. Cu siguranță că atunci figuri proeminente ale cruciaților, ca Simon Montfort, Enguerrand de Boves și abatele Vaux de Cernay, și-ar fi pus în acel moment problema de a abandona armata, cum de fapt s-a și întâmplat ulterior. Robert de Clari nu menționează nimic acum și vorbește abia după cucerirea Zarei despre mărturisirea pe care a făcut-o Bonifaciu, în legătură cu întâlnirea sa cu Alexios al IV-lea, petrecută la curtea de la Hagenau⁴³.

Villehardouin, în schimb, vorbește despre primele contacte dintre Alexios al IV-lea și oastea cruciaților, în timpul adunării armatei la Veneția. Prințul Alexios al IV-lea a trimis mesageri de la Verona către marchizul de Montferrat și baroni în speranța primirii unui ajutor din partea cruciaților. Ambasada lui Alexios al IV-lea îi asigură pe baroni că magnații și elementele puternice din Constantinopol doreau să-l aibă pe prinț ca împărat⁴⁴. Oamenii simpli și marii cavaleri din cadrul armatei cum e cazul lui Robert de Clari, nu au fost informați asupra negocierilor purtate cu mesagerii lui Alexios al IV-lea.

Venețienii își îndepliniseră partea din angajament. Vasele erau pregătite pentru 33.500 de oameni, dar până la urmă au ajuns doar o treime din numărul acesta. Flota pe care se angajaseră să o plătească

⁴² Geoffroy de Villehardouin, *op. cit.*, p. 44.

⁴³ Robert de Clari, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁴ Geoffroy de Villehardouin, *op. cit.*, p. 46.

cruciații era prea mare. Liderii cruciadei și-au donat averile spre a putea plăti o parte din sumă. Dar nici așa suma nu ajungea și lipseau în continuare 34000 de mărci din suma stabilită de 85000 de mărci⁴⁵. Rândurile armatei începuseră să se rupă. O parte dintre cruciați deveniseră suspicioși asupra tratatului. Episcopul de Autun și-a trecut direct compania de la Marsilia spre Siria. Alții, sub conducerea lui Reynald de Dampierre, deveniseră impaciențați de întârzierea plecării la Veneția și și-au organizat propriile aranjamente de a pleca direct spre Acra. Cruciații simpli nu înțelegeau de ce trebuie să atace mai întâi Egiptul. Ei doreau să ajungă direct în Țara Sfântă și nu pricepeau obiectivul strategic de a ajunge mai întâi în Egipt. Starea lor de nemulțumire era amplificată tacit de venețieni, care nu aveau niciun interes în a ataca Egiptul. În primăvara lui 1202, mesageri venețieni au fost la Cairo, în Egipt, semnând un tratat comercial, după ce sultanul Al-Adil fusese asigurat de doge că nu va porni în vreo expediție împotriva Egiptului⁴⁶. În istoria lui William din Tyr există pasajul care vorbește despre mituirea venețienilor de către egipteni. Aceștia din urmă le-au dat numeroase daruri, au reînnoit privilegiile comerciale doar pentru simplul fapt ca venețienii să deturneze cruciada care urma a se îndrepta spre Egipt. Ernoul vorbește, la rândul-i, despre negocierile care aveau loc atunci între venețieni și sultanul egiptean⁴⁷.

Întârzierea plecării le crea probleme micilor cavaleri aflați pe Insula Lido. Robert de Clari ne vorbește că în momentul în care cruciații nu au reușit să-și achite obligațiile financiare, Dandolo i-a amenințat cu tăierea proviziilor de mâncare și apă. La fel ca și Villehardouin, el nu-i acuza pe venețieni, cei doi cronicari subliniind faptul că oamenii dogelui și-au îndeplinit obligațiile, dar banii cruciaților nu ajungeau pentru a plăti suma din contract⁴⁸. Gunther de Pairis nu vorbește nimic despre problemele financiare ivite în rândul armatei⁴⁹. Baronii l-au informat pe doge că sunt incapabili de a-și achita obligațiile financiare. În acest mo-

⁴⁵ Donald Nicol, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁶ Steven Runciman, *op. cit.*, cf. Hopf, *Geschichte Griechenlands*, V.I, p. 118.

⁴⁷ John Godfrey, *op. cit.*, p. 55; Steven Runciman, *op. cit.*, cf. Ernoul, p. 345-346.

⁴⁸ Robert de Clari, *op. cit.*, p. 54.

⁴⁹ Gunther von Pairis, *op. cit.*, p. 39.

Devierea Cruciadei a IV-a: Act spontan sau premeditat?

ment, dogele și consiliul său au venit cu propunerea ca armata cruciată să-i ajute pe venețieni să recucerească cetatea Zara de pe Coasta Adriaticii în schimbul datoriei neachitate. De ceva vreme izbucnise un război între republica din lagună și regele Ungariei pentru controlul Dalmației și a orașului cheie Zara, care trecuse de ceva vreme sub stăpânirea regelui maghiar⁵⁰.

Robert de Clari vorbește despre două întâlniri pe care dogele le-a avut cu cruciații. În prima dintre acestea, Dandolo se oferea să-i păsuiască pe cruciați până la primele cuceriri pe care urmau să le efectueze împreună. Mai târziu, dogele a discutat doar cu șefii cruciadei despre cucerirea Zarei⁵¹. Villehardouin ne vorbește doar despre discuțiile pe care Dandolo le-a avut cu venețienii săi, ca apoi să facă direct oferta cruciaților⁵². Gunther de Pairis vorbește despre îngrozirea lui Balduin de Flandra, Bonifaciu de Monferrat și a tuturor celorlalți baroni la ideea de a ataca un oraș creștin, care, mai mult, aparținea regelui Ungariei, un cruciat protejat al papei. A avut loc o ceartă între baroni și venețieni ce a cauzat o mare pierdere de timp. Ne sunt prezentate apoi defecțiunile din tabăra cruciaților. Unii ajunseseră la Roma să-i ceară papei spre a-i dezlega de angajamentul care și-l luaseră. Inocențiu l-a trimis atunci pe emisarul papal Pietro de Capua pentru a potoli cearta dintre cruciați și venețieni. Aceștia din urmă rămaseră pe poziții și astfel cruciații au trebuit să accepte a ataca Zara, pentru că acest lucru li se părea mai puțin grav decât să abandoneze de tot cruciada. Mai mult, continuau să spera că apoi vor merge la Alexandria. Martin de Pairis, în schimb, care refuza categoric să meargă la Zara, l-a rugat pe Pietro de Capua să-l dezlege de jurământ. Dar trimisul papal îi interzisese lui Martin să părăsească oastea și îi încredințase comanda tuturor armatelor germane, adică acelea pe care Martin le adusese cu el, cele ce se găseau deja la Veneția și cele care eventual s-ar mai fi putut alătura cruciadei⁵³. Episcopul Conrad de Halberstadt s-a opus de asemenea atacului asupra Zarei⁵⁴. O scrisoare din partea papei i-a fost încredințată abatelui de Locedios în care se

⁵⁰ Helene Ahrweiler, *Byzance et la Mer*, Paris, 1966, p. 285.

⁵¹ Robert de Clari, *op. cit.*, p. 62.

⁵² Geoffroy de Villehardouin, *op. cit.*, p. 47.

⁵³ Gunther de Pairis, *op. cit.*, p. 43-48.

⁵⁴ *The Deeds of the Bishop of Halberstadt*, p. 2; în: Alfred J. Andrea, *op. cit.*, p. 219

vorbea despre sancțiuni religioase severe împotriva cruciaților, în cazul în care aceștia ar ataca alți creștini. Scrisoarea nu a ajuns la armată, cel puțin nu înainte de a se afla în fața Zarei. Această prohibiție a lui Inocențiu este bănuită a fi mai mult de fațadă, fiindcă el știa că nu va ajunge la timp spre a avea vreun efect. Ca și Petru de Capua, Inocențiu al III-lea era pregătit să accepte o asemenea agresiune pentru a salva cruciada. Cert este că papa nu a avut control și o influență infimă în a se implica în desfășurarea evenimentelor. Tratatul, foarte bine gândit și speculat de venețieni, combinat cu sărăcia cruciaților, i-a dat cruciadei un nou țel propriu⁵⁵.

După ce armata cruciată a căzut de acord în vederea atacării și su-punerii Zarei venețienilor, dogele Enrico Dandolo a devenit cruciat în cadrul unei ceremonii din biserica San Marco. Trecerea în rândul „*celor care au luat crucea*” a bătrânului doge și a altor venețieni de rang înalt este subliniată teatral în cronica lui Villehardouin⁵⁶. Asupra zilei când armata cruciată a ridicat ancora, sursele nu se pun de acord. Villehardouin și „*Devastatio*” ne dau ca lună octombrie, dar este posibil ca acest lucru să se fi petrecut abia în noiembrie, dacă e să ținem cont de tergiversările care au amânat în repetate rânduri expediția, programată a porni inițial la 29 iunie 1202⁵⁷.

Zara era grija cea mai acută a venețienilor față de interesele pe care le aveau în Adriatică. Orașele de pe Coasta Dalmată și întreaga parte latină a Adriaticii erau indispensabile pentru comerțul și prosperitatea venețienilor. La 10 noiembrie, corăbiile au debarcat în fața Zarei. Legatul papal a fost consultat înainte de plecarea de la Venția, iar acesta nu s-a opus proiectului. Simon de Montfort și Enguerrand de Boves nu au dorit să încalce porunca papei de a nu ataca creștinii și s-au instalat de parte de grosul armatei. După un asediu scurt, cetatea a fost dobândită și devastată de venețieni. Orășenii din Zara fiind aliați cu pisani, amenințau dominația venețienilor în Adriatică. Atacul acesta a făcut ca

⁵⁵ Donald Queller, *op. cit.*, p. 56-57, cf. *Gesta Innocentii*, p. 202.

⁵⁶ Geoffroy de Villehardouin, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁷ Steven Runciman, *op. cit.*, p. 115.

această cruciadă să supraviețuiască și să salveze investiția făcută de venețieni⁵⁸.

În „*Devastatio*” se spune, referitor la cucerirea Zarei, că jurămintele care le depuseseră cruciații se năruiseră. Principiul cruciadei fusese violat de o acțiune distructivă, care nu a putut fi oprită. Nu se oferă o explicație directă asupra asaltului armat, dar autorul lasă să se înțeleagă că vina integrală aparține venețienilor. După cucerire sunt criticați nobilii bogați din fruntea cruciaților, care și-au oprit bunurile de preț pentru ei neglijându-i pe cei săraci⁵⁹. Alberic de Trois Fontaines trece peste experiența cuceririi Zarei, pe care o menționează fugitiv. Nu pomeneste nici măcar faptul că armata cruciată a fost excomunicată, fiindcă a fost la rândul-i implicat în această problemă⁶⁰. Gunther de Pairis ne spune că orașul a fost cucerit fără vărsare de sânge. Cruciații au oferit apoi orașul venețienilor, care-l distruseseră. Cu toate că nu avură nimic ce să-și reproșeze, după cum ne spune Gunther de Pairis, cruciații au fost excomunicați de papă pentru că-și însușiseră bunul regelui Ungariei. Cruciații trimit o delegație la Inocențiu al III-lea condusă de Martin de Pairis, Nivelon de Cherisy, episcopul de Soissons și Jean de Pairis. Cu siguranță că abatele Martin de Pairis fusese trimis de către contingentul german. Gunther ne spune că Inocențiu al III-lea s-a arătat mișcat de cererea cruciaților și le ridică excomunicarea. Cu această ocazie, Gunther face apologia lui Inocențiu al III-lea pe care-l descrie drept un papă de o mare bunătate, având în ciuda vârstei sale, înțelepciunea unui bătrân⁶¹.

După cucerirea cetății din noiembrie 1202, vremea era potrivnică spre a continua expediția în acel moment, astfel că cruciații au iernat la Zara. În timpul iernii se va petrece un eveniment care va marca decisiv desfășurarea ulterioară a cruciadei. Aflat în Occident, Alexios Al IV-lea a mai avut întrevederi cu papa Inocențiu al III-lea și cu Bonifaciu de Montferrat, la Curtea lui Filip de Suabia, în care a cerut ajutorul pentru repunerea pe tron a tatălui său, Isaac al II-lea Angelos. În ianuarie 1203, o solie venită din Germania, de la Curtea lui Filip de Suabia, din partea lui Alexios al IV-lea a ajuns la Zara. Prințul bizantin avea o ofertă con-

⁵⁸ Donald Queller, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁹ *Devastatio Constantinopolitana*, p. 210, în: Alfred J. Andrea, *op. cit.*

⁶⁰ Alberic de Trois Fontaines, *Chronicle*, p. 272 în: Alfred J. Andrea, *op. cit.*

⁶¹ Gunther von Pairis, *op. cit.*, p. 53-56.

cretă. În schimbul restabilirii pe tron a lui Isaac al II-lea, Alexios al IV-lea se obliga la plata a două sute de mii de mărci de argint, la participarea la cruciadă cu un număr de 10.000 de oameni, la întreținerea permanentă în Palestina a unei armate de 500 de cavaleri, aprovizionarea cruciaților pentru încă un an și, ce era mai important, promitea uniunea celor două Biserici sub autoritatea papei de la Roma. Interesant de subliniat este faptul că solia din partea lui Alexios al IV-lea spunea că va pune 10.000 de oameni la dispoziția cruciaților în vederea continuării expediției spre Egipt⁶². Niketas Choniates spune că acestea erau doar promisiunile îmbătate de nebunie tinerească a lui Alexios al IV-lea⁶³.

Dandolo și Monferrat au fost încântați de oferta făcută. Venețienii erau fericiți fiindcă își recuperau banii, își întăreau și lărgeau privilegiile în Imperiul Bizantin, iar atacul spre Egipt, putea fi foarte ușor amânat. Villehardouin amintește despre negocierile anterioare dintre Alexios al IV-lea și cruciași la Veneția. Același cronicar relatează că Bonifaciu de Monferrat, contele de Blois și Dandolo au fost încântați de oferta făcută și spuneau că se vor umple de ocară dacă nu vor accepta această șansa unică⁶⁴. Robert de Clari nu menționează faptul că Alexios al IV-lea ar fi propus uniunea celor două biserici sub autoritatea papei. Tot el ne spune despre disensiunile care au apărut în cadrul armatei, marea majoritate a oamenilor dorind a-și continua pelerinajul. Partizanii ideii de deviere a cruciadei spuneau la acest moment că este imposibil fără bani a ajunge în Egipt. De Clari îl vede ca principal vinovat pentru devierea cruciadei pe Bonifaciu de Montferrat, despre care ne spune că dorea din interese particulare a ajunge neapărat la Constantinopol⁶⁵. Villehardouin menționează de asemenea părăsiri ale oastei, dând exemplu pe Simon de Montfort, Enguerrand de Boves, Guy de Montfort, Simon de Neauphle, persoane importante și influente care au refuzat a merge la Constantinopol și care au luat cu ei destul de numeroși soldați din oaste⁶⁶.

⁶² Villehardouin, *Cucerirea Constantinopolului*, p. 53; Johann Heinrich Krause, *Die Eroberung von Konstantinopel im XIII. und XV. Jahrhundert*, Halle, 1870, p. 57.

⁶³ Niketas Choniates, *op. cit.*, p. 53.

⁶⁴ Geoffroy de Villehardouin, *op. cit.*, p. 59.

⁶⁵ Robert de Clari, *op. cit.*, p. 79-81.

⁶⁶ Geoffroy de Villehardouin, *op. cit.*, p. 61 - 62.

Gunther de Pairis adaugă că Filip de Suabia a fost acela care l-a trimis pe Alexios al IV-lea cruciaților, rugându-i să facă tot posibilul să-l pună pe tânăr pe tron la Constantinopol. Tot aici se precizează că Filip de Suabia a ordonat cruciaților germani să-l pună pe tron pe tânărul său cumnat. Francezilor, flamanzilor și venețienilor le promisese, în schimbul ajutorului lor, că pe viitor pelerinii vor putea traversa pământurile germane și grecești în siguranță. În această cronică suntem înștiințați că Alexios al IV-lea le-a promis cruciaților 300.000 de mărci de argint. De aceea, majoritatea acceptară să-l ajute. Alți câțiva, care erau convinși că asta nu se va face fără vărsare de sânge, se neliniștiră de soarta cruciadei și gândeau să nu se meargă la Constantinopol. Numele acestora nu ne sunt redade în cronica lui Gunther⁶⁷.

Autorul lui „*Devastatio Constantinopolitana*” ne informează că marchizul și baronii au fost încântați de propunerile lui Alexios, în timp ce oamenii simpli au jurat să nu meargă spre Grecia și mai mult de atât, ei au părăsit oastea și s-au îndreptat spre Ungaria⁶⁸.

Niketas Choniates vede ura venețienilor față de Imperiul Bizantin drept responsabilă pentru devierea cruciadei. Isaac al II-lea și Alexios al III-lea au împovărat cu impozite orașele Imperiului și le-au impus să plătească drepturi de vamă venețienilor, fără să țină seama de contractele ce existau între Constantinopol și cetatea din lagună. Într-adevăr, până atunci, venețienii dominaseră Bazinul Mediteranean, beneficiind de prietenia și protecția împăratului Roman. Alexios al III-lea îi preferă pe pisani în locul venețienilor și refuză să le dea restul sumei în aur, pe care Manuel I promisese să le-o verse după 1171. Choniates vede în această atitudine a lui Alexios al III-lea motivul urii lui Enrico Dandolo față de Constantinopol. După cronicarul grec, Dandolo, bătrân plin de rânchiună și obsedat de ideea de a răzbuna Veneția contra Constantinopolului, nu vroia să atace singur Imperiul Roman. De aceea, el se aliază cu cruciații pe care reuși să-i convingă să abandoneze proiectul de cruciadă pe Pământul Sfânt. După spusele lui Niketas, cruciații l-au primit cu bucurie pe Alexios al IV-lea, sperând să primească mult aur. Cronicarul

⁶⁷ Gunther de Pairis, *op. cit.*, p. 119 - 120.

⁶⁸ *Devastatio Constantinopolitana*, p.210, în: Alfred J. Andrea, *op. cit.*

grec este de părere că baronii au fost cei care i-au smuls acele promisiuni lui Alexios al IV-lea⁶⁹.

Această acțiune a lui Filip de Suabia cu venețienii și cu capii cruciadei nu avea cum să mulțumească Biserica de la Roma. Alexios al IV-lea nu-l impresionase pe papă în întrevederea avută anterior. Deși ridicase excomunicarea asupra cruciaților, papa o menținea asupra venețienilor. Pentru un protest activ al papalității în vederea viitoarelor acțiuni, era prea târziu. Cum devierea cruciadei presupunea aducerea Bisericii de la Constantinopol sub autoritatea Romei, aceasta nu putea decât să-l mulțumească pe papă⁷⁰. Inocențiu al III-lea nu putea refuza a profita de pe urma evenimentului, dar aceasta nu ne poate duce la ideea că ar fi planificat atacul, cum spune Jane Sayers⁷¹. Atacul asupra Zarei și următorul care se planifica asupra Constantinopolului sunt văzute ca accidentale și că nu au fost planificate în prealabil, cum spun unii istorici. Walter Norden vede devierea ca pe o coincidență a faptelor care s-au derulat. Venirea lui Alexios al IV-lea în Occident este văzută tot ca ceva spontan. Totuși, istoricul subliniază faptul că momentul a fost favorabil pentru viitorul plan care s-a elaborat. El nu vede însă o conspirație a Occidentului care mocnea de mai multă vreme împotriva Bizanțului, ci doar un moment favorabil rezultat dintr-o grămadă de coincidențe și care a fost speculat de lumea occidentală⁷².

Johannes Haller și Achille Luchaire ne spun că Inocențiu nu s-a gândit nici un moment a deturna cruciada spre Constantinopol. Deși supunerea Bisericii grecești îi era foarte importantă, recucerirea Ierusalimului îi era infinit mai vitală decât supunerea Capitalei bizantine. Încercarea de a ajunge la o înțelegere prin corespondență cu Alexios al III-lea îi era mai apropiată decât a-l vedea pe ruda lui Filip de Suabia, Alexios al IV-lea, pe tron. În ultimul moment, papa a încercat a-i opri

⁶⁹ Niketas Choniates, *op. cit.*, p. 551-553.

⁷⁰ Steven Runciman, *op. cit.*, p. 116-117.

⁷¹ Jane Sayers, *Innocent III. Leader of Europe 1198-1216*, London, New York, Longman, 1995, p. 178.

⁷² Walter Norden, *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergang des byzantinischen Reiches (1453)*, p. 153-155.

pe cruciați de a pleca spre Constantinopol, bănuind că grecii nu vor su-pune Biserica când vor vedea armata cruciată la porțile orașului⁷³.

La 25 aprilie, Alexios al IV-lea a ajuns la Zara din Germania. Robert de Clari nu ne precizează data plecării spre Constantinopol, cum de altfel nu face nici Villehardouin⁷⁴. Navigarea spre Constantinopol probabil că s-a făcut la câteva zile de la venirea lui Alexios al IV-lea la Zara. În loc de Egipt, oastea s-a îndreptat și a cucerit Zara, iar acum se îndrepta spre Constantinopol. Obiectivul inițial al cruciadei nu fusese îndeplinit, iar ea a fost deviată total de la drumul inițial.

Indiscutabil este faptul că devierea cruciadei nu a fost o simplă co-incidentă. Cererea lui Alexios al IV-lea a oferit doar motivul palpabil de a pleca spre capitala Imperiului de Răsărit. După cum am văzut și mai devreme, în fruntea armatei cruciate se afla Bonifaciu de Montferrat, care nu-și disimulase ura pe care o nutrea față de Imperiul Bizantin. Venețienii nu erau interesați a ataca Egiptul spre a-și prejudicia interesele comerciale de acolo. Foarte plauzibilă este relatarea lui Niketas, care prezintă direct motivele urii pe care venețienii o aveau față de bizantini. Într-adevăr, papa Inocențiu al III-lea probabil că nu se gândise de la început la atacarea Constantinopolului. Cum încercarea sa de a uni bisericile pe cale pașnică a eșuat, cu siguranță că nu s-a opus plecării cruciaților spre Imperiul bizantin din moment ce aceasta îi asigura interesele.

Occidentul se mai confruntase cu Bizanțul și în primele cruciade. Au existat conflicte între bizantini și cruciați, iar Bohemund și Roger al II-lea nu s-au sfiit a ataca direct Imperiul și a încerca cucerirea lui. Supunerea Constantinopolului a fost plănuită de Barbarossa în timpul cruciadei a treia. Ulterior și Henric al VI-lea a avut o tentativă de cucerire a capitalei Imperiului de Răsărit, dar nici aceasta nu a avut loc, datorită morții neașteptate a împăratului. Nu a fost vorba decât despre o amânare. După cum putem vedea, au existat în prealabil premise pentru cucerirea Constantinopolului. Venirea și cererea de ajutor a lui Alexios al IV-lea a creat conjunctura favorabilă și a dat un motiv oficial și de legitimitate atacului asupra Constantinopolului. A fost însă urma-rea unui secol plin de confruntări între cele două lumi. Devierea spre

⁷³ Johannes Haller, *op. cit.*, p. 275-276, Achille Luchaire, *op. cit.*, p. 73.

⁷⁴ Geoffroy de Villehardouin, *op. cit.*, p. 64; Robert de Clari, *op. cit.*, p. 89.

Constantinopol a venit ca ceva firesc, dacă e să luăm în considerare evenimentele care au precedat declanșarea așa-zisei cruciade din 1202.

Cronicarii vin cu interpretări oarecum asemănătoare referitoare la cei care au fost responsabili de devierea cruciadei. Robert de Clari spune că Enrico Dandolo i-a convins pe baroni să meargă la Constantinopol. Choniates, după cum am prezentat mai sus, îl face, la rândul-i, responsabil pe Enrico Dandolo. Gunther de Pairis îi învinuiește de asemenea pe venețieni și pe dogele lor de devierea cruciadei. Doar Villehardouin îi face responsabili de deviere pe cei care au părăsit oastea spre a pleca în Siria. Dacă este să dăm crezare majorității dintre ei, venețienii sunt principalii vinovați de întorsătura lucrurilor în timpul cruciadei. Interesul lor economic era clar, iar supunerea Bizanțului ar fi reprezentat pentru ei victoria supremă. Totuși, ei nu au făcut altceva decât să profite de conjunctura existentă, ceea ce îi va aduce la sfârșitul „cruciadei” în situația de a fi, practic, singurii învingători ai acestui tragic eveniment.

Abstract: The deviation of the fourth Crusade: spontaneous act or premeditation? In this work, we tried to analyse the causes that led to the starting of the fourth crusade and its deviation from the first planned route. First we can't say that this military campaign was a crusade, because the religious factor had stumped itself a long time ago. The military attack of Constantinople at the beginning of the 13-th century shouldn't be watched as something spontaneous but as a number of events which lead to that conclusion. The first three crusades had set the meeting of two different mentalities, two different civilisations, two different worlds(the Byzantine and the Latin one) which will get into conflict. The eastern Christians were regarded as heretics and traitors. The failure of the second and third crusade amplified the hate of Western Europe towards Byzantium, which was considered the main guilty in sabotaging the crusades.

An antibyzantinic ideology was developed into Latin Europe, and its main purpose was to prepare the western Christians for the inevitable conquering of Constantinople. The Byzantine empire was seen as the only impediment in regaining the Holy Fortress, Jerusalem. This situation will be exploited by Venice. The republic from the Adriatic Sea will be the main factor in dividing the two Christendoms in 1204. Venice was not interested in the idea of the crusade but only in its economical and comercial interests. The

Devierea Cruciadei a IV-a: Act spontan sau premeditat?

Venetians have the biggest fault in the deviation of the fourth crusade from its main route, Egypt, through Constantinople, via Zara. They didn't want to endanger their relations with Egypt, so in the contract signed with the crusaders they set some conditions, which were impossible to be honoured by the other part. The blackmail with the attacking of Zara fortress was well planned. Because the crusaders couldn't pay the dues to Venice it was natural that they had to conquer catholic Zara and give it to the Venetians, because they couldn't honour the initial pay to the fortress from the Lagoon. After conquering Zara it was obvious that the crusade will not return now to Egypt because the Byzantine empire was much closer.

We need to underline another important factor in the deviation of this military campaign : the presence of Alexios the- IV-th. in Western Europe begging for help in front of the pope Innocent the III-rd. and at the court of Phillip. The Byzantine prince came to ask for help because his father was dethroned and blinded by Alexios the III-rd. The presence of the prince heir gave the perfect and official pretext to the crusader army in conquering and attacking the Byzantine capital, to put things right and to reinstall Alexios the IV-th. and his father on the throne. We must not forget the internal problems the Byzantine state had at this moment of time. Its weaknesses was well known in the Western world. The 12-th century anti-byzantinic ideology through the clergy and chroniclers of Latin Europe prepared the Western Christianity for a future attack over the eastern Christians. The election of the count of Montferrat as a military leader of the crusade was another reason which spoke against Byzantium. The count lost two of his brothers during internal conflicts for the Byzantine crown so his hate was natural and personal against the Eastern empire. We shouldn't forget the pope Innocent the III-rd under whose guidance and blessing the crusade should have been deployed itself. But the pope was only a puppet in the developing of the crusade. For Innocent the III-rd, conquering the Byzantine empire (Constantinople) was serving his interests. What he tried to realize through the diplomatic way, the crusaders managed to obtain through the military way. The submission of the Greek Eastern Christian church by the Papality was the only and decisive reason why the pope hadn't interfered in the crusade. The excommunication of the Venetians was only formal, because after having seen the end of the campaign, the pope couldn't have been more satisfied with the result. For the moment, Rome subdued the Byzantine church .

Vlad Sofronie

At his calling for the crusade few important people answered. Foulques of Neuilly propaganda was decisive in convincing some barons, counts and mostly knights to join the planned crusade. The large majority of the common people didn't join after the disappointment that the first crusades brought them. The religious ideology of the crusades was also lost, so it was more like a military campaign that only higher people of the Western society joined, accompanied by the knights, whose purpose was to fight.

The chroniclers (Robert de Clari, Niketas, Gunther of Pairis) consider Venice's guilt as the main one for the deviation of the crusade. The truth is that Venice followed its interest very skilfully. This attack of the Western world would have come sooner or later. The past conflicts between Byzantium and Latin Europe over the last century would have finally brought this conclusion from 1204. The weakness of the Eastern empire, the motive given the crusaders by Alexios the IV -th. only prepared the inevitable. Venice, the papaliry, the Western Empire were interested in eliminating their rival from Constantinople. The clash of two different worlds at this time (the Latin and the Greek one) came to an conclusion. The difference in their mentalities, cultures and in their civilizations brought them into conflict and to this tragic result marked by the fourth crusade in 1204.

Protopopul Emilian Cioran – o viață în slujba Bisericii –

Pr. Dr. Ioan Ciprian CÂNDEA

„Nimeni din cei care au încercat să suie „scara” arborelui genealogic cioranian, pentru a-i desluși mai bine sensul și misterul nu a rămas fără uimire în fața personalității celui mai de seamă și celui mai intim ascendent al filosofului Emil Cioran”.¹ Este vorba de tatăl acestuia, protopopul și consilierul mitropolitan Emilian Cioran, om de cultură și patriot care și-a împletit viața sa cu cea a neamului din care s-a născut, dar și cu a Bisericii strămoșești. Însă prea puțini știu din ce familie face parte, mai precis cine au fost înaintașii săi. Emilian Cioran era urmașul unei întregi pleiade de oieri rășinăreni, harnici și strângători, începând cu Aleman Cioran (primul cunoscut până acum din documente), născut probabil pe la anul 1680-1685. Fiul lui Aleman, Bucur Cioran, era născut pe la 1710-1715, iar fiul acestuia, Coman Cioran, era născut pe la 1775. Acest Coman Cioran era tatăl lui Coman Cioran născut în 1798 și mort în 1864, bunicul preotului Emilian Cioran.

Această familie de oieri, Cioran, își avea domiciliul tradițional într-o „casă din târg”, peste drum de Școala generală „Octavian Goga” de azi. Și aici fusese o altă casă pe locul căreia s-a construit cea de azi. Coman Cioran (1798-1864), contemporan cu preotul Ioan Bratu, bunicul lui Octavian Goga, s-a lăsat de oierit și a intrat în afaceri cu exploatarea de păduri și de diferite negustorii, care de care mai rentabile, profitând și de faptul că frontiera cu Țara Românească era foarte aproape și existau mari diferențe de prețuri, de o parte și de alta a munților. Coman Cioran era un om isteț, calculat și răbdător. Absolvise patru

¹ Maria-Otilia Oprea, „Revelația prin cuvânt a Părintelui Emilian Cioran”, în *Revista Transilvania*, nr. 3, Sibiu, 2001, p. 43.

clase la Gimnaziul German din Sibiu, la fel ca frații săi Șerban, Bucur și Aleman, care moșteniseră prenumele înaintașilor săi.²

Faptul că mitropolitul Andrei Șaguna s-a legat de timpuriu sufletește de Rășinari se datorează lui Coman Cioran. Prin el, cunoscându-i pe fruntașii comunei din acea vreme – o generație de oameni de o vrednicie extraordinară – i-a putut prețui pe aceștia și utiliza, cu mult folos, pentru programul său. Era și motivul pentru care mitropolitului Șaguna îi făcea plăcere să meargă foarte des la Rășinari, ba chiar a dorit și a ales locul unde să fie înmormântat.

Într-adevăr, la scurtă vreme după venirea la Sibiu a lui Șaguna, acesta a trebuit să meargă la Carloviț, spre a fi sfințit episcop. Având nevoie de bani pentru această călătorie, Șaguna fiind străin în Sibiu, s-a adresat băncii săsești Sparkasa, care însă nu i-a putut acorda împrumutul cerut, dar l-a îndrumat la Coman Cioran din Rășinari, cunoscut și de sași ca un om care avea de unde să împrumute chiar și pe un episcop. Coman Cioran i-a împrumutat mitropolitului cei 2000 de florini, necesari călătoriei sale.³

Reîntors la Sibiu și apreciind sprijinul găsit la Rășinari, ca și înțelegerea pentru planul său de lucru a unor fruntași ca Barcienii, Cioranii, Brote, Ciucenii, Giurculeț și alții, cum și împrejurarea că la Rășinari și-au avut reședința primii episcopi pentru românii ardeleni, și că aici avea la dispoziție o biserică mai încăpătoare, Șaguna a ales deseori Rășinariul drept loc pentru anumite solemnități religioase, și la rândul său a acordat tot sprijinul său acestei comune.

De altfel, nu peste mult timp, când procedează la organizarea bisericii sale, tot din Rășinari va porni la Viena și tot cu sprijinul bănesc al fruntașilor satului, spre a obține de la împărat aprobarea Statutului Organic al Bisericii Ortodoxe din Transilvania.

Om integru și săritor la nevoile obștești, Coman Cioran a fost multă vreme epitrop casier al bisericii, pus de însuși Șaguna, care a arătat apoi și fiilor lui, Coman, Bucur și Șerban o prețuire deosebită, pe primul numindu-l chiar printre executorii testamentului său.

² Dr. Gheorghe I. Bodea, *Octavian Goga, O viață, un destin*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2004, p. 39.

³ Ilie Hașeganu, *Figuri din marginime*, vol. I, Editura Revistei „România Tânără”, Brașov, 1943, p. 89-90.

Coman Cioran este și cel care a pus bazele fundației „Fondul săracilor”, plănuită încă din anul 1854, dar primind aprobare de funcționare doar în 1863.⁴

Din cele două căsătorii ale sale, Coman Cioran a avut 14 copii: 9 cu Ana (Bucur, Stanca, Ana, Stanca, Emilian, Paraschiva, Șerban – tatăl viitorului preot Emilian Cioran, Sora și Maria) și 5 cu Paraschiva (Ioan, Petru, Emanoil, Coman și Otilia).⁵

Complexitatea vieții viitorului protopop Emilian Cioran este reflexul experienței familiale, martore atât a bunăstării, cât și a situațiilor de criză. Figura cheie a acestora va rămâne Șerban Cioran, cel care a continuat afacerile tatălui său, Coman. Șerban era căsătorit cu Stanca Dancăși și aveau 7 copii: trei băieți (Emilian – tatăl filosofului Emil Cioran, Șerban și Cornel) și patru fete (Ana – căsătorită Săinescu, Sora – căsătorită Mitrea, Maria – căsătorită Bratu și Stana – căsătorită Droc, care a murit tânără)⁶. În 1888 a debutat în viața politică fiind ales primar al Rășinariului, iar în 1891 a fost reales, la fel și în 1894. Anul 1895 a reprezentat pentru familia Cioran o grea piatră de încercare, căci primarului i s-a imputat suma de 12.000 de florini, avere furată din casieria primăriei. Șerban Cioran a împrumutat această sumă de la Banca Albina din Sibiu, girând cu casa și toată gospodăria din Ulița Popilor. După trei ani, nereușind a mai plăti dobânzile, Banca Albina i-a acordat un termen de grație după care, Partenie Cosma a răscumpărat în nume personal polița, intrând în posesia imobilului. Casa Cioran din Ulița Popilor a fost oferită de Partenie Cosma, noul proprietar, ca dar de nuntă lui Octavian Goga⁷.

Emilian Cioran era un vlăstar al Rășinariului românesc, născut la 30 octombrie 1884, într-o „familie de români curați”, așa cum îi plăcea filosofului Emil Cioran să spună despre ascendența sa.⁸

Tânărul Emilian a făcut Școala confesională din sat, apoi a fost înscris de părinți la Gimnaziul de Stat din Sibiu (actualul Colegiu „Gh.

⁴ *Ibidem*, p. 90.

⁵ Schiță a arborelui genealogic în *manuscris*, realizată de Aurel Cioran și aflată în posesia soției sale, d-na Eleonora Cioran, f.p.

⁶ Dr. Gheorghe I. Bodea, *op.cit.*, p. 40.

⁷ *Ibidem*, p. 40.

⁸ Emil Cioran, *Convorbiri cu Cioran*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 216.

Lazăr”), ale cărui cursuri le-a urmat între anii 1895-1903. Despre această perioadă mărturisește: „Trecerea de la școala primară românească la liceul unguresc n-a fost ușoară, deoarece nu știam limba maghiară”.⁹ Părintele mărturisește în continuare: „Eram în gazdă la un croitor slovac maghiarizat, împreună cu un coleg de clasă. Mediul străin în care ne aflam, viața de oraș față de viața patriarhală de la sat, până să ne obișnuim în mediul acesta nou, fiind satele noastre aproape, ne astâmpăram dorul, ducându-ne sâmbăta seara pentru duminica, acasă”¹⁰.

A fost coleg de clasă cu Ioan Matei, viitor profesor și rector la Academia de Studii Comerciale din Cluj, cu Aurel Munteanu, viitorul protopop de Huedin, ucis de ungurii șovini în septembrie 1940, cu Pavel Roșca, viitor profesor la Institutul Teologic-Pedagogic din Sibiu și apoi la Academia Comercială din Cluj. Cu un an înaintea lor terminase cursurile aceluiași Gimnaziu, Aurel Vlaicu, iar cu trei ani înainte erau înscriși în clasa a VIII-a Octavian Goga și Ioan Lupaș, care în toamna anului 1899 – alături de alți câțiva colegi – s-au retras din Gimnaziu, în urma unui conflict cu profesorul șovin, de istorie Tompa Arpad și s-au înscris la Gimnaziul Ortodox Român din Brașov.

În toamna anului 1903 s-a înscris la Institutul Teologic din Sibiu, unde a fost din nou coleg cu Ioan Matei și Aurel Munteanu, dar și cu viitorii profesori de teologie Ioan Felea, Eugen Todoran și Aurel Popovici. Printre profesorii lor se numărau și tinerii, pe atunci Aurel Crăciunescu, Nicolae Bălan și Ioan Lupaș.¹¹

În timpul studiilor, tânărul Emilian a primit bursă de la comuna Rășinari, din fondul Stipendial; 100 de lei pentru clasele II-V de liceu, 200 de lei în Liceul superior, iar la Seminar – 150 de lei anual, el însuși mărturisind că: „fără acest ajutor, în situația în care se aflau părinții, nu a-și fi putut urma la studii”¹².

La scurt timp, după terminarea studiilor teologice, la praznicul Schimbării la Față, din anul 1906 a fost ales – potrivit prevederilor Sta-

⁹ Pr. Stavru. Emilian Cioran, *Autobiografie*, în *Experiențe pastorale. Amintiri*, vol. II, 1957, manuscris, p. 70.

¹⁰ Idem, *Icoana unui preot*, în *op.cit.*, manuscris, p. 62.

¹¹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Consilierul mitropolitan Emilian Cioran*, în *Cărțurari sibieni de altădată*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 475.

¹² Pr. Stavru. Emilian Cioran, *Autobiografie*, în *op.cit.*, p. 71.

tutului Organic șagunian – preot în Rășinari, în locul lui Iosif Goga, tatăl poetului, trecut relativ tânăr la cele veșnice.

La 12 noiembrie 1906 s-a căsătorit cu Elvira Comănicu, din Veneția de Jos (Țara Făgărașului), fiica lui Gheorghe Comănicu, notar comunal și a Elisabetei Comănicu, care au avut șapte fete și un băiat. Despre soția sa, părintele mărturisește: „Eu am luat-o pe a șasea, soție vrednică, harnică ca o albină toată viața ei”¹³.

Informații prețioase despre familia Comănicu se găsesc în lucrarea *Date istorice privitoare la familiile nobile române* (partea I și II, Sibiu, 1892 și 1895), de Ioan Cavaler de Pușcariu (1824-1911), precum și fragmente din tradiția și atmosfera familiilor Cioran și Comănicu. Publicând *Conscripțiunile familiilor nobile române din anul 1862*, Ioan de Pușcariu notează la „Tractul Venției” al Comitatului Făgăraș, familia „Komanits (Comanicu) de Also – Venitze, în comuna Veneția Inferioară”, cu precizarea că familia a fost innobilată de principele Transilvaniei Gabriel Bethelen în anul 1628, titlul nobiliar fiind confirmat de principele Mihai Apafi I în decembrie 1669 (*Date istorice privitoare la familiile nobile române*, partea I, p. 104). Posesiunea familiei Comănicu număra 40 de case. Emblema nobiliară era descrisă astfel: scut militar de culoare celestină, pe al cărui câmp se vede un călăreț în veșminte verzi, pe un cal negru, călărețul ținând sabia scoasă în mâna dreaptă (*Ibidem*, p. 160).

Ioan de Pușcariu vorbește, în legătură cu neamul Comănici, de „familia boeronale” (partea a II-a, p. 61), cu sensul familie „boerească”, de „boieri”, și nu „baronală”, de „baroni”¹⁴.

La 19, respectiv 20, noiembrie 1906, a fost hirotonit diacon și preot de către mitropolitul Ioan Mețianu, iar în ziua următoare, la praznicul Intrării Maicii Domnului în Biserică, instalat ca preot în Rășinari.

A păstorit în satul natal – alături de preotul Maniu Lungu – până spre sfârșitul anului 1924. Pe lângă munca pastorală, specifică oricărui slujitor al altarului, părintele Emilian Cioaran s-a impus și printr-o serie de alte acțiuni. În 1911 a înființat „Reuniunea meseriașilor din Rășinari” – la început cu 36 de membri – după modelul Reuniunii meseriașilor de la Sibiu, condusă de Victor Tordășianu. A fost președintele ei până în

¹³ *Ibidem*, p. 70.

¹⁴ J. Ioachim Wittstock, în „Gentilomul Emil Cioran – conversație despre ascendența sa, în *Revista Transilvania*, anul XXX (CVI), nr. 3 din 2001, p. 37.

1924. Reuniunea avea bibliotecă, organiza serate literare, cu conferințe populare, reprezentații teatrale și altele. Tot în 1911, cu sprijinul credincioșilor din Rășinari, a înființat „Banca Andreiana”, fiind contabilul ei de la înființare și până în 1924.¹⁵

Pe tărâm social trebuie să notăm faptul că a sprijinit, cu temeinicie, așa numitul „Fond al săracilor” din Rășinari, inițiat încă din 1863, de bunicul său, Coman Cioran și de alți fruntași ai satului. Acest fond avea la început 23 de donatori de pământ și 300 de donatori în bani, iar în 1927 dispunea de un teren de 69 jugăre și de 500 de mii lei. Donatorii alegeau un tată al săracilor, care prezida pe cei nouă membri din consiliul de conducere. Este demn de amintit că, în 1926 s-au distribuit ajutoare în valoare de 60.740 lei – iar, dacă în 1854 erau ajutate numai 5 persoane, numărul celor ce primeau ajutoare lunare din acest fond a crescut, în 1925, la 85¹⁶.

În calitate de membru în consiliul comunal, a făcut o serie de propuneri privind bunul mers al treburilor obștești și a contribuit efectiv la realizarea lor. În 1909, părintele Emilian Cioran, împreună cu 31 de rășinarieni iau inițiativa introducerii unui „drum de fier”, care să lege Sibiu de Rășinari, lucrare ce s-a realizat după 38 de ani, în 1947, prin introducerea tramvaiului electric pe acest traseu, și prin contribuția altui preot, Ioan Brote. Între 1921-1922 a stăruit pentru introducerea luminii electrice și a efectuat cumpărarea unui grădini de la O. Hămbășianu, pentru Căminul Cultural de astăzi¹⁷.

Nu putem trece cu vederea și rolul de mentor al Asociației „Reuniunea femeilor din Rășinari”, a cărei președintă a fost Aurelia Goga.

Cea mai mare, dar și cea mai veche așezare a Mărginimii, Rășinariul a avut șansa de a i se alcătui, încă înainte de Primul Război Mondial, una din cele mai bune, mai compacte și mai științifice monografii de către profesorul Victor Păcală, ajutat de toți intelectualii satului. Lucrare masivă, tipărită la Sibiu în 1915, în condiții grafice excepționale, a fost premiată de Academia Română, fiind considerată de către Dimitrie Gusti, un adevărat miracol științific pentru vremea respectivă. Învățăutul preot Emilian a fost sufletul harnicului grup local,

¹⁵ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, 2002, p. 475-476.

¹⁶ Ilie Hașeganu, *op. cit.*, p. 91-92.

¹⁷ Pr. Stavr. Emilian Cioran, *Autobiografie*, în *op. cit.*, p. 71.

fără concursul căruia, în munca de teren, Victor Păcală nu și-ar fi putut realiza monografia¹⁸.

Părintele Emilian și preoteasa Elvira au avut patru copii: Cornel, decedat la 2 luni, Virginia, căsătorită Georgia, Emil – marele filosof și Aurel – avocat în Sibiu, cărora le-a dat o educație aleasă. Despre vremea copilăriei, fiul mai mic, Aurel avea să-și amintească mai târziu: „Nouă copiilor ne era permis ca oricăror copii din sat, să zburdăm pe ulițele Rășinariului și pe Coasta Boacii, să ne scăldăm în Râul Caselor și Ștează. Toate ne erau permise până la ora 5 după-amiaza, când veneam acasă și, după ce mâncam, făceam lecții cu tatăl nostru” (informații culese de la d-na Eleonora Cioran). Părintele i-a învățat ce înseamnă credința în Dumnezeu, modestia și citirea cărților. Mama Elvira a fost, ca și soțul ei, de o modestie fără margini. Pentru a completa veniturile familiei, și-a deschis un atelier de țesut covoare românești, cu un efectiv de 16 muncitoare.

Merită să fie reținute, de asemenea două episoade interesante din viața familiei Cioran, din timpul Primului Război Mondial, unul relatat de părintele Emilian, iar celălalt de preoteasa Elvira. Datorită sprijinului acordat trupelor române, care au intrat în Transilvania, familia preotească a avut multe de îndurat. Părintele mărturisește: „Deținuți (împreună cu părintele Maniu Lungu) la 20 septembrie, din ordinul comisarului Gagy, am fost duși la Oradea mare. Am fost eliberați în 24 noiembrie. La întoarcere către casă, la gara din Copșa mică nu ne-au permis să intrăm în nici un vagon. Era la ora 10 seara. La plecarea trenului, un conductor ne cheamă într-un vagon, zicând: « Aceștia știu că nu dorm la noapte.» Era vagonul special al detectivilor, 15 la număr, un locotenent, 3 jandarmi, 2 săcui, un bărbat travestit ca damă bătrână, 2 domnișoare, etc. În drum un detectiv aprinde lumânarea, iar Palinkas – locotenentul – scoate un revolver și îl ține întins înaintea noastră, adresându-se colegiilor săi: «Pe care să-l împușcăm întâiu?» Unii ziceau: «Pe cel mai bătrân» alții «pe cel mai tânăr». Același locotenent scoate apoi un ștreang și ni-l apropie de gât, repetându-se discuția de mai sus. În continuare batjocuri, la Ocna Sibiului, încușitorii se înțeleg să ne arunce în lac. Nemaiputând suporta această barbarie, am protestat cu

¹⁸ Ilie Hașeganu, *op. cit.*, vol. II., Editura Litera, București, 1976, p. 35.

vehemență, orice s-ar întâmpla. La aceasta barbarii s-au calmat și între multe batjocuri, la adresa noastră și a neamului nostru, am sosit la Sibiu. De la poliția de graniță ne-au dat drumul huiduindu-ne"¹⁹.

Preoteasa Elvira își mărturisește experiența astfel: „La retragerea armatei române în 26 septembrie 1916, m-am refugiat peste munți. Neputând urca toți copilașii munții, pe cel mai mic de doi ani și jumătate l-a luat un căpitan cu sine călare și a luat-o înainte. Pierzându-se de mine, căpitanul l-a predat unui soldat, care a lăsat copilul într-un pârâu. Alt soldat, tată de familie i s-a făcut milă de plânsul lui, l-a luat cu sine și l-a predat la primăria Titești, care l-a dat unei femei spre îngrijire. Aceasta l-a dus la cartierul general. Un maior l-a trimis într-un automobil spre București. La Călimănești copilul a zărit pe o verișoară a mea, aceasta l-a luat de la soldați și l-a dus la Prefectura orașului Râmnicu Vâlcea, unde l-am aflat după patru zile. La Crăciun, rămânând în teritoriul ocupat, m-am întors acasă. La 20 februarie 1917, împreună cu alte patru femei am fost deținută de jandarmi și dusă cinci zile în temnița Tribunalului din Sibiu, de aici în vagon de cărbuni, pe un ger cumplit, în temnița Clujului. Aici am fost ținută zece zile în celulă, apoi trei luni de zile în celelalte temnițe. Drept pedeapsă m-au internat acasă, cu considerare la cei trei copii, până la revoluție”²⁰.

Dând dovadă de un înalt patriotism, cu dragoste pentru trecutul glorios al neamului nostru și cu încredere într-un viitor mai luminos, deși bolnav, părintele Emilian Cioran participă în data de 1 decembrie la Marea Adunare Națională de la Alba-Iulia, ca și delegat din partea „cercului electoral Cîsnădie”.

După încheierea războiului și realizarea Unirii, în 1920, din inițiativa lui s-a constituit Societatea Căminului Cultural, părintele Emilian având să fie ales președinte.

Împreună cu părintele Maniu Lungu, cu care a avut o strânsă colaborare, și încă 60 de săteni, fruntași din Rășinari, și-a propus să ridice un edificiu de cultură. După 6 ani au început lucrările viitoarei construcții și a fost realizată cu muncă obștească benevolă, de Centrul

¹⁹ Dr. Sebastian Stanca, *Contribuția preoției române din Ardeal la războiul pentru întregirea neamului (1916-1919)*, Ed. Cartea Românească, Cluj-Napoca, 1925, p. 84-85.

²⁰ *Ibidem*, p. 163.

studențesc din Rășinari. După cum își aducea aminte, mai târziu un alt fiu al satului, Cornelu Dragoman: „toată vara am săpat fundația viitorului Cămin Cultural... Se lucra destul de greu, pentru că locul fusese plin de pomi bătrâni și se scoteau rădăcinile cu mari eforturi... Emil Cioran lucra cu târnăcopul, iar Aurel, fratele său cu mine luam cu lopețile. Pentru că președintele Emilian Cioran era acum protopop al Sibiului, și se mutase în oraș își trimitea băieții în fiecare dimineață cu cursa, la muncă în Rășinari. Lucrarea a continuat cu mari sacrificii din partea rășinărenilor, care pentru a finaliza mărețul edificiu, ce în acel an ajunsese până la ferestre, au luat un credit bancar substanțial, pe care l-au asigurat cu proprietățile a 16 membri, primul pe listă fiind președintele Societății, protopopul Cioran”.

Între anii 1921-1922 părintele Emilian a urmat cursurile pentru pregătirea profesorilor români de liceu, organizate pe lângă Universitatea din Cluj, obținând diploma de absolvire pentru Religie. Câțiva ani mai târziu, între anii 1926-1930 a predat Religia la Liceul de fete „Domnița Ileana” din Sibiu²¹. Din raportul înaintat Consiliului Arhiepiscopiei Sibiului, din data de 30 octombrie 1926, reies următoarele: predarea a început cu data de 13 octombrie, în clasele III A; II IB; IV A; IV B; V și VI, având un total de 151 eleve; amintește, de asemenea manualele folosite la ore: „Morală creștină” de Pr. Petre Vintilescu, „Dogmele religiei creștine și noțiuni de liturgică” și „Istoria bisericii universale” de Irineu Mihălcescu, precum și „Istoria Bisericii Ortodoxe Române” de N. Dobescu²².

Anul 1924 aduce schimbări în viața familiei Cioran. Acum părintele a fost ales, tot după prevederile Statutului Organic șagunian, protopop al Sibiului. Tradiția era ca protopopul de Sibiu să fie și paroh al bisericii – catedrale (parohia „Sibiu-Cetate”). În urma acestei alegeri, mitropolitul Nicolae Bălan l-a hirotesit protopop la 21 noiembrie 1924, iar două zile mai târziu a fost instalat în noua slujbă²³.

La sfârșitul Sfintei Liturghii părintele consilier M. Voileanu, în calitate de delegat consistorial și administrator protopopesec, înconjurat de

²¹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op.cit.*, p. 476.

²² Pr. Emilian Cioran, *Catehet la liceul de fete*, document în Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, IV 281/1923.

²³ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op.cit.*, p. 476.

preoți slujitori, își țină cuvântarea de introducere în oficiu a noului protopop. După citirea gramatei arhieresti de către Dr. Crăciunescu, părintele protopop Emilian „cu atitudine demnă, cu glas potolit, dar răspicat, sigur pe sine și conștient de sărbătoreșcul moment răspunde deslușind chemarea bisericii și prin ea a slujitorilor ei”²⁴.

Predica, rod al unei meditații adânci, este axată pe deslușirea importanței Bisericii în viața omului, căci spre deosebire de alte instituții, ea „dorește a forma personalitatea omului în vederea unei destinațiuni superioare, de a cunoaște pe Dumnezeu și a se cunoaște pe sine”. La ceas de sărbătoare își ia și un angajament în fața celor prezenți: „Mă voi năzui din toate puterile mele trupești și sufletești, ca cu ajutorul lui Dumnezeu să mă arăt vrednic de această demnitate, trezind spre un nou avânt viața bisericească, dorul și puterea de muncă a preoțimii trecutului”. Bucuria acelei zile s-a suprapus alteia, noul protopop, afirmând mai departe că aduce cu sine „în lipsa altor documente, un trecut deschis de viața pastorală de 18 ani împliniți tocmai în ziua hirotesirii mele, în frunțașă comună natală a mea Rășinari”. Își încheie predica cu o rugăciune, pe cât de simplă pe atât de profundă: „Iar acum, Părinte Sfinte, mă rog cu umilință, caută din înălțimea Ta cea sfântă, trimite Duhul Tău Cel Sfânt, Duhul Înțelepciunii, Duhul înțelegerii, Duhul temerii de Dumnezeu, ca îndreptând viața, munca și activitatea mea după poruncile Tale să preamăresc numele Tău Cel Sfânt, acum și pururi și în vecii vecilor, Amin”²⁵.

De acum înainte va fi tot mai mult cunoscut și apreciat în rândul preoților și credincioșilor sibieni, lucru ce rezultă din numeroasele și onorantele misiuni ce i s-au încredințat. Astfel, din 1930 până în 1947 a fost președintele Asociației clerului „Andrei Șaguna” din Arhiepiscopia Sibiului. În această calitate, a organizat și condus adunările generale ale Asociației de la Mediaș, Sighișoara, Odorhei, Făgăraș și Săliște. În aceeași perioadă, 1930-1947, a fost ales membru în Comitetul central al Astei. Și tot în 1930, la propunerea profesorului și rectorului Nicolae Colan, a fost ales președinte al „Reuniunii meseriașilor români” din Sibiu, urmând astfel marilor mentori ai acesteia: Nicolae Cristea, Victor

²⁴ TR LXXII, nr. 82 din 26 noiembrie 1924, p. 2.

²⁵ TR LXXII, nr. 32 din 29 noiembrie 1924, p.1-2.

Tordășeanu, Gheorghe Poponea și Nicolae Colan. Ca și înaintașii săi, a organizat o serie de serbări, conferințe etc. A condus Reuniunea până la desființarea ei de către autoritățile comuniste, în 1948. Între anii 1940-1947 a fost cenzor, apoi membru în Consiliul de conducere al Băncii „Albina”²⁶.

În 1931, propus din partea „Asociației clerului” cere autorizația canonică din partea mitropolitului Nicolae Bălan pentru a fi candidat, din partea „Uniunii Naționale”, în vederea noilor alegeri pentru Cameră și Senat²⁷. În 1932 la 12 noiembrie, înștiințează Consiliul arhiepiscopesc de alegerea sa ca membru de drept în Consiliul Municipiului Sibiu²⁸.

Ca protopop a stăruit și sprijinit ridicarea bisericilor din Șelimbăr, Tâlmaci și filia Mândra. Între ani 1936-1938, la recomandarea sa, preoțimea a contribuit benevol la ridicarea unui „cămin preoțesc”, cu 14 camere, la Băile Bazna „care a costat 2.000.000 lei”. De asemenea, în această calitate de protopop, a fost președinte al Consiliului Școlar Județean și al Comitetului Școlar de ucenici și ucenice²⁹.

În anul 1938 a urcat o nouă treaptă în ierarhia bisericească. Mitropolitul Nicolae Bălan l-a numit „consilier mitropolitan”, demnitate pe care a deținut-o până la pensionare. Concomitent îndeplinea și funcția de secretar al Fundației „Gojdu”. Astfel, datorită activității intense pe toate planurile, a primit o mulțime de distincții: în 1923 – brâu roșu; Decorație în grad de ofițer; Răsplata muncii pentru biserică clasa II și I; Răsplata pentru construcții de școli; în 1940 – distincția de iconom stavrofor, din partea mitropolitului Nicolae Bălan³⁰.

Numele părintelui Emilian Cioran era mereu întâlnit în periodicele bisericești de la Sibiu: „Revista Teologică”, „Telegraful Român”, „Lumina Satelor”. Publica îndeosebi articole privitoare la trecutul parohiei Rășinari și cu privire la „dinastia de preoți Bârsan-Barcianu” din această parohie. Iată, spre exemplificare câteva titluri: *Mitropolitul Șaguna și co-*

²⁶ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op.cit.*, p. 476-477.

²⁷ Pr. Emilian Cioran, *Candidat la Cameră*, document în Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, III 251/1931.

²⁸ Idem, *Membru de drept în Consiliul comunal*, document în Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, III 552/1932.

²⁹ Idem, *Autobiografie*, în *op.cit.*, p. 72-73.

³⁰ *Ibidem*, p. 73.

muna Rășinari („Revista Teologică”, an III, 1909, nr. 9-10, p. 425-433); *O familie de preoți în Rășinari. 1740-1879* (R.T., an IV, 1912, nr. 4-5, p. 124-130); *Reședința episcopală din Rășinari în veacul al XVIII-lea* (R.T., an XII, 1923, nr. 11, p. 379-387); *Biserica zidită cu cheltuiala mitropolitului Șaguna* (în Gușterița-Sibiu, n.n., R.T., an XXIV, 1934, nr. 3-4, p. 113-115); *Biserica cu hramul Cuvioasa Paraschiva din Rășinari*, în vol. „Omagiu I.P.S. Dr. Nicolae Bălan”, Sibiu, 1940, p. 324-325; *Biserica cu hramul „Sfânta Treime” din Rășinari* (R.T., an XXXII, 1942, nr. 3-4, p. 159-175); *O predică din anul 1846, a lui Sava Popovici Barcianu*, n.n. (R.T., an XXXIII, 1943, nr. 1-2, p. 57-64); *Corespondența unui preot din anii 1848 și 1856, fost duhovnic militar* (Sava Popovici Barcianu, n.n., R.T., an XXIX, 1939, nr. 2-3, p. 102-113); *O instituire de preot acum o sută de ani* (R.T., an XXVII, 1937, nr. 9, p. 321-327). În 1935 a tipărit o broșură cu titlul *Comemorarea lui Nicolae Cristea*, care cuprinde o conferință ținută de el însuși în 1934, cu prilejul împlinirii a o sută de ani de la nașterea primului președinte al „Reuniunii meseriașilor” din Sibiu. În octombrie 1955 părintele Cioran a terminat o lucrare sub titlul *Șapte generații de preoți și protopopi-profesori din aceeași familie: Barcianu. 1699-1903*. Lucrarea, cu 136 pagini și 12 ilustrații, a văzut lumina tiparului abia în 1991, la Sibiu, prin purtarea de grijă a fiului său cel mai mic, Aurel³¹.

După 41 de ani de activitate în slujba Bisericii, părintele Emilian Cioran își înaintează cererea de pensionare, la 22 aprilie 1947 la vârsta de 63 de ani³². Consistoriul mitropolitan din Sibiu i-a aprobat cererea și pe data de 1 noiembrie 1947 l-a pus în retragere pentru limită de vârstă³³. În anul 1949, la 19 decembrie înaintează o cerere către mitropolit și Consiliul arhiepiscopesc, în care își exprimă dorința de a fi reangajat, „fără nici o pretențiune de ordin material”. Primește, la 20 decembrie, confirmare pozitivă, fiind angajat la Cancelaria mitropoliei, având însărcinarea de a prezenta „referate și studii speciale în legătură cu problemele religio-morale” și statisticile din Mitropolia Ardealului³⁴.

³¹ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op.cit.*, p. 477.

³² Pr. Emilian Cioran, *Pensionare*, document în Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, II 9/1947.

³³ *Confirmare*, document în Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, II 9/1947.

³⁴ Pr. Emilian Cioran, *Cere post onorific*, document în Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, III 818/ 1949.

În baza dispozițiilor articolului I din Decretul 3/ 1950, care prevedea că „foștii moșieri și capitaliști expropriați prin efectul legii de confiscare a averilor și naționalizare”, a anulat dreptul părintelui la pensie, cu motivarea că „pensionarul este naționalizat prin efectul legilor de expropriere și naționalizare, având acțiuni.” În situația dată s-a văzut nevoit să roage mitropolitul și Consiliul arhiepiscopesc a-i oferi un post „cât de modest, cu o retribuție potrivită”, explicând în continuare: „ca să pot face față existenței, întrucât împrejurările la mine sunt de așa natură, că nu am nici un membru din familie la care să pot apela, iar alte resurse de venit nu am”³⁵.

Situația părintelui a devenit dramatică deoarece a fost evacuat din vechea locuință, primind un alt spațiu, pe strada Frunze, nr. 6. Domiciliul respectiv era compus dintr-o singură cameră, intrarea făcându-se printr-o baie comună. Accentele dramatice se repetă de acum în viața sa. Fiii săi erau departe, Aurel era închis, Emil se afla la mulți kilometri distanță, în Franța. În plus, îmbolnăvindându-se de ulcer a fost transportat la Spitalul județean spre internare, unde s-a lovit de refuzul și afrontul unui medic evreu care îi spuse: „Dar ce cauți popa ăsta la mine în spital? Afară cu el”. Astfel nu a primit îngrijirile medicale necesare.³⁶

La 17 decembrie 1957 părintele Emilian a trecut la cele veșnice. Prohodirea s-a făcut în catedrala din Sibiu, două zile mai târziu, în 19 decembrie de către Prea Sfințitul Arhiepiscop Teodor Scorobeș, înconjurat de un sobor de preoți, în prezența membrilor familiei și a unui public numeros. Răspunsurile funebre au fost date de Corul studenților teologi, sub conducerea profesorului Gheorghe Șoima. A fost înmormântat în Rășinari, lângă „biserica din deal”, alături de episcopul Vasile Stan al Maramureșului și foarte aproape de mausoleul marelui mitropolit Andrei Șaguna.

Au ținut cuvântări P.S. Teodor Scorobeș, preotul profesor Spiridon Căndea, preotul Dumitru Hămbășan din Sadu, iar la mormânt a vorbit părintele Ioan Brote³⁷.

³⁵ Idem, *Cere post la Centrul Eparhial*, document în Arhiva Arhiepiscopiei Sibiului, II 5/ 1950.

³⁶ Informații încredințate de Aurel Cioran soției sale, d-na Eleonora Cioran.

³⁷ A. Gîlea, *Protopopul stavrofor Emilian Cioran*, în *Telegraful Român*, anul 106, nr. 13-14 din 1 aprilie, 1958, p. 4.

Durerea familiei e împărtășită și de fiul mai mare, Emil, printr-o scrisoare adresată mamei, în care amintește de tatăl său, de „amărăciunile vieții, de umilințe și de boli, precum și de toate suferințele morale, de care îmi vorbea în fiecare scrisoare”³⁸. Mama Elvira îi expediază fiului două fotografii ale părintelui, despre care filosoful scrie: „În cea mică l-am găsit aproape neschimbat, doar puțin îmbătrânit; în cealaltă, luată în catedrală, l-am regăsit cu greu, căci trăsăturile exprimă seninătatea teribilă a veșniciei”³⁹.

Cuvintele părintelui profesor Spiridon Căndea, rostite la înmormântarea părintelui, rămân emblematice în aprecierea vieții și activității celui care a fost și care va dăinui în amintirea rășinărenilor, a credincioșilor și preoților pe care i-a slujit preotul, protopopul, publicistul, consilierul mitropolitan și patriotul Emilian Cioran: „A fost, în întreaga lui viață, mai presus de toate, un preot adevărat, un preot după rânduiala lui Iisus Hristos, un preot devotat cu întreaga sa ființă slujirii lui Hristos, slujirii Bisericii Ortodoxe Române, slujirii neamului său românesc... A fost un om integru, un om de mare prestigiu, un om înzestrat de Dumnezeu cu multe daruri, un caracter de granit, dar mai presus de toate un om de o bunătate și de o omenie rar întâlnită. Simplu și natural, cinstit și drept, sobru și corect, sincer, modest și blând în vremuri senine, dar tot atât de aprig, de vajnic, de dârz și neînduplecat luptător în vremurile furtunoase, în arena luptelor duhovnicești, bisericești, confesionale și naționale din cursul vieții sale... Un om plin de dreptate și prețuire, mai ales față de cei mici, față de cei nevoiași, față de cei oropșiți și învinși de soartă, avizați la ajutorul altora”⁴⁰.

Abstract: The archpriest Emilian Cioran – a life in the service of the Church. Emilian Cioran had a very complex life due to his family experience who witnessed both welfare and crisis. He was born, in a „pure romanian family”, in Rasinari, the village chosen by Andrei Saguna for the financial and cultural support initiated by Emilian Cioran's grandfather, Coman Cioran.

³⁸ Emil Cioran, *Scrisori către cei de - acasă* (Scrisoarea 35, Paris, 18 decembrie, 1957), Editura Humanitas, București, 1995, p. 39.

³⁹ Ibidem, *Scrisoarea* 36, Paris, 27 ianuarie, 1958, p. 39.

⁴⁰ Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *op.cit.*, p. 478.

Protopopul Emilian Cioran – o viață în slujba Bisericii

He begins his studies at the confessional school from the village, than he applies for the State Gymnazium from Sibiu where he studied in hungarian and thus experienced the estrangement feeling. He continued his studings at the Theological Institute from Sibiu through his countrymen's financial support and according to the Andrei Saguna's Organic Statute was ordered priest in Rasinari.

Father Emilian Cioran knitted his pastoral activity with many other actions. He set up „The Handicraftsmen's Reunion from Rasinari „, he supported the so called „Poormen's Fund” and he involved directly in the building of the House of Culture.

He had a special contribution during the first world war, fighting for the national unity of the romanian people, climaxing by his participation to the the Great Meeting from 1st December 1918.

In 1924, while being rector of Sibiu, he served as priest at the metropolitan cathedral and in 1930 he was president of two cultural associations: „The Clergy Association Andrei Saguna” and „The Romanian Handicraftsmen's Reunion”. Concomitantly he was also metropolitan counsellor and secretary of Gojdu Foundation.

Father Emilian Cioran implied in Church's life by his rich publicistic activity, too. After 41 years of serving, he had to endure the persecution of the communist authorities, but continued to keep his „terrible serenity of the eternity”, according to his son's words, the philosopher Emil Cioran.

He was burried in Rasinari, in 1957, nearby his great ancestors, lovers of romanian peolpe and culture.

Reflecții asupra epistolelor Părinților Apostolici

Pr. Dr. Mircea CRICOVEAN

Considerații preliminare

Părinții Apostolici, prin epistolele lor, sunt cei care fac legătura între epistolele Noului Testament și ale celorlalți Părinți ai Bisericii. Trebuie să consemnăm faptul că un patrolog, este vorba de profesorul Stylianos G. Papadopoulos, nu este de acord cu denumirea de „Părinți Apostolici” acordat reprezentanților perioadei imediat următoare epocii apostolice. Susține aceasta, întrucât, spune el, nu toți dintre cei așa-ziși Părinți Apostolici au apostolicitatea vădită, adică cunoașterea sau recunoașterea Apostolilor și conștiința apostolică¹.

Denumirea de „Părinți Apostolici” se datorează lui J.B. Cotelier care va publica în anul 1672 lucrările Sfântului Clement Romanul, ale Sfântului Ignatie al Antiohiei, ale Sfântului Policarp al Smirnei și operele atribuite lui Barnaba și Herma în volumul *A Patres aevi apostolici*. Oricum, dintre cei numiți Părinți Apostolici, propriu-ziși, au fost recunoscuți cu titlul acesta Sfântul Clement Romanul, Sfântul Ignatie al Antiohiei și Sfântul Policarp al Smirnei. În ceea ce-i privește pe autorii Epistolei lui Barnaba, Păstorului lui Herma, Epistolei lui Diognet și a Didahiei Apostolilor, „este îndoielnic dacă, cel puțin, toți au cunoscut pe Apostoli și cu siguranță nu au fost întotdeauna purtători ai conștiinței acestora”². Autorul citat consideră „o greșală esențială și metodologică”³ de a grupa pe cei enumerați în aceeași clasă a așa-zișilor Părinți Apostolici.

¹ Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I., traducere de Lect. dr. Adrian Marinescu, Ed. Bizantină, București, 2006, p. 83.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 159.

Reflecții asupra epistolelor Părinților Apostolici

Pe bună dreptate, semnatarul Epistolei către Diognet poate fi, mai degrabă, încadrat la părinții apologeți, întrucât, necunoscându-i identitatea, este firesc să ne întrebăm dacă a cunoscut pe Sfinții Apostoli și, în același timp, dacă a fost un păstrător al conștiinței acestora⁴. În ce privește cartea lui Herma, Eusebiu menționează următoarele: „Întrucât același apostol [Pavel, n.n.] amintește în salutările de la sfârșitul Epistolei către Romani, între alții și de Herma, despre care se zice că el ar fi autorul cărții intitulate Păstorul, trebuie spus că această carte e tăgăduită de unii care n-o socotesc a fi printre scrierile recunoscute, dar că unii au apreciat-o ca fiind foarte folositoare pentru cei care au lipsă de o învățătură elementară. De aceea, după câte știm, ea e citită public în unele biserici și m-am convins că unii din scriitorii cei mai vechi au folosit-o”⁵.

Herma nu aparține ierarhiei bisericești⁶. Majoritatea cercetătorilor susțin că această operă este o ficțiune⁷. În lucrare, sunt dezbătute mai multe probleme precum cea a pocăinței⁸, a rolului Bisericii în viața omului⁹, cât și învățături cu privire la persoana lui Iisus Hristos¹⁰.

Întrucât lucrarea lui Herma nu se încadrează în formele canonice ale unei epistole, ne mulțumim cu cele menționate despre ea aici, fără să o mai analizăm în mod distinct. În același sens, socotim și epistola lui Barnaba¹¹, care, mai degrabă, îmbracă forma unei omilii decât a unei epistole¹².

Părinții Apostolici și genul epistolar

Scrierile Părinților Apostolici au fost concepute cu gândul la nevoile pastorale ale comunității, caracterizându-se „printr-o desăvârșită simpli-

⁴***, *Epistola către Diognet*, XI, PG 2, col. 1184 ABC.

⁵ Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, III, III, 6, PG 20, col. 217 C, [PSB, 13, p. 100].

⁶ Herma, *Le Pasteur*, introduction, texte critique, traduction et notes par Robert Joly, Les Éditions du Cerf, SC 53, Paris, 1958, p. 11.

⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁸ *Ibidem*, p. 22-28.

⁹ *Ibidem*, p. 228-29.

¹⁰ *Ibidem*, p. 32.

¹¹ *** „*Epistola zisă a lui Barnaba*”, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în *Scrierile Părinților Apostolici*, col. PSB I, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1979, p. 114-137.

¹²***, *Épître de Barnabé*, introduction, traduction et notes par Pierre Prigent, texte grec établi et présenté par Robert A. Kraft, SC 172, Les Éditions du Cerf, Paris, 1971, p. 9.

tate literară, printr-un suflu eminentemente religios și printr-o orientare ostilă lumii. Problemele doctrinare se îmbină cu sfaturi speciale¹³.

În cele ce urmează, vom face referiri stricte la epistolele Sfinților Clement Romanul, Ignatie Teoforul și Policarp al Smirnei.

I. Epistola Sfântului Clement Romanul

Sfântul Clement Romanul a scris, în timpul cât a păstorit Biserica din Roma, o epistolă către Corinteni. Epistola este apropiată de scrierile Noului Testament. Chiar așa stând lucrurile, epistola respectivă¹⁴ nu a intrat în canonul Sfintei Scripturi.

Cu toate că nu poartă semnătura episcopului Romei, epistola de față aparține Sfântului Clement Romanul. A fost scrisă pentru Biserica din Corint¹⁵ din cauza unor neorânduiri¹⁶ apărute în comunitatea creștină de aici¹⁷. Gelozia, invidia, cearta, răscoala, prigoana, neorânduiala și războiul pot duce sufletul creștinilor din Corint în robia diavolului¹⁸.

Având în vedere bunele rânduieli ce trebuie să existe între creștini, Sfântul Clement îi îndeamnă pe creștinii corinteni să se întoarcă la pocăință¹⁹. Mânia Lui Dumnezeu nu va întârzia să apară în cazul neîntorcerii din drumul fărădelegii²⁰.

Autorul epistolei, pentru a ilustra cât mai elocvent modul în care creștinii trebuie să se întoarcă de la păcat²¹ spre virtute, amintește de

¹³ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Dervent, 1999, p. 30.

¹⁴ Sfântul Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, PG 1, col. 199-328, vezi și traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în *Scrierile Părinților Apostolici*, col. PSB, 1, p. 46-79; vezi și la A. Jaubert, *Clément de Rome. Épitre aux Corinthiens*, SC 167, Paris, 1971.

¹⁵ Johannes Quasten, *Patrologia*, vol. I, fino al Concilio di Nicea, Marieti, p. 47-48.

¹⁶ Pr. Conf. Univ. Dr. Marius Tepelea, „Tradiție și innoire în Biserica Corintului din anul 95”, în vol. *Tradiție și modernitate în societatea românească în noul context creat de aderarea la Uniunea Europeană*, simpozion internațional Oradea, 9-10 octombrie, 2007, p. 419.

¹⁷ Sfântul Clement Romanul, I. 1, PG 1, col. 201 [PSB, 1, p. 46].

¹⁸ *Ibidem*, III. 2, PG 1, col. 213 A, [PSB, 1, p. 47].

¹⁹ *Ibidem*, VIII. 5, PG 1, col. 226 A, [PSB, 1, p. 50].

²⁰ *Ibidem*, XXI. 1, PG 1, col. 256 A, [PSB, 1, p. 57].

²¹ Teodor Baconski, „Doctrina despre păcat în scrierile Părinților Apostolici”, GB XDVII (1989), nr. 1, p. 124.

păsarea Phoenix²². Acest exemplu a fost folosit la mulți autori din cultura clasică și, apoi, la alți Părinți ai Bisericii. Redăm doar mențiunea pe care Plinius cel Bătrân o face cu privire la această pasăre: „La etiopieni și la indieni se găsesc niște păsări de nedescris care au penajul într-o sumedenie de culori; mai presus de toate este pasărea Fenix (Phoenix) din Arabia, despre care nu știu dacă nu este o invenție, pentru că nu există decât una singură pe tot cuprinsul pământului – și nici aceea nu este prea des văzută. Se zice că are statura unei acvile, că penajul din jurul gâtului este de un auriu strălucitor, iar cel de pe restul corpului – purpuriu. Are o coadă azurie cu pene roz care ies în evidență, iar gâtulețul îi este împodobit cu creste și capul înnobilit cu un chiuf. Primul cetățean roman care a povestit despre această pasăre cu foarte mare exactitate a fost Manilius, senatorul faimos pentru faptul că nu a avut niciun profesor. El a spus că nu există nimeni care să o fi văzut cum mănâncă; a mai spus că în Arabia este consacrată Soarelui și că trăiește cinci sute patruzeci de ani. Când începe să îmbătrânească, își construiește un cuib din rămurele de scorțișoară și de tămâie, îl umple cu plante aromatice și moare peste ele. După aceea, din oasele și din măduva ei se naște mai întâi un fel de viermișor, care devine apoi o pasăre micuță. Înainte de toate, aceasta îi închină înaintașului său onorurile funebre cuvenite, iar apoi strămută cuibul cu totul lângă Panhaia, în cetatea Soarelui, și acolo îl așază pe un altar. După spusele aceluiași Manilius, viața acestei zburătoare coincide cu revoluția ciclului marelui an și odată cu ea se întorc pe cer aceleași semne ale anotimpurilor și aceleași constelații. Noul ciclu începe la amiaza zilei în care soarele intră în zodia Berbecului, iar anul în care scria el, când erau consuli Publius Licinius și Gnaeus Cor-

²² Sfântul Clement Romanul, *op. cit.*, XXV, 1-5, PG I, col. 261 A-265 A: „Să vedem semnul minunat care se petrece în ținuturile din răsărit, adică în acelea din Arabia. Este acolo o pasăre, care se numește fenix; această pasăre este una singură și trăiește cam cinci sute de ani; când se apropie de moarte își face un cuib din tămâie, smirnă și din alte arome; când se împlinește timpul, intră în cuib și moare. Din trupul putrezit se naște un vierme; acesta se hrănește din cadavrul animalului mort și-i cresc penele și aripile; apoi când ajunge puternic, ia cuibul acela în care sunt oasele premergătorului ei și, purtându-le pe acestea, zboară din Arabia până în Egipt, în orașul numit Heliopolis. Și ziua, în amiaza mare, în văzul tuturor, zboară la altarul soarelui și pune cuibul cu oasele acolo și apoi se întoarce înapoi. Preoții cercetează cronicile și găsesc că pasărea a venit la plinirea a cinci sute de ani” [PSB, I, p. 59-60].

nelius, era anul 215 din acel ciclu. Cornelius Valerianus povestește că o pasăre Fenix s-a coborât în zbor în Egipt pe când erau consuli Quintus Plautius și Sextus Papinius. Pasărea a fost chiar adusă la Roma în perioada cenzurii împăratului Claudiu, în anul 800 al cetății și expusă în comitium, căci întâmplarea apare înregistrată în actele publice. Nimeni însă nu s-a îndoit că acela a fost un fals Fenix²³.

Trimiterile pe care autorul epistolei le face la scriitorii clasici ne permit să tragem concluzia că episcopul Romei era un bărbat educat, adânc cunoscător al culturii clasice și al scrierilor Vechiului Testament. Corinteni sunt încredințați că scrisoarea a fost scrisă de către autor, „prin Sfântul Duh”²⁴ și sunt îndatorați să curme neînțelegerile dintre ei stârnite din cauza grupului de tineri care au contestat ierarhia bisericească.

Scrisoarea, la final, conține recomandările necesare privind însărcinării cu predarea epistolei: Cladie Efebul, Valerian Biton și Fortunat. De asemenea, după menționarea numelor celor trimiși, scrisoarea se încheie cu salutul, deja, uzual: „Harul Domnului nostru Iisus Hristos, să fie cu voi cu toți cei chemați de pretutindenea de Dumnezeu prin El, prin Care lui Dumnezeu slavă, cinste, putere, măreție, împărăție veșnică, din veacuri în veacurile veacurilor, Amin”²⁵.

În ceea ce-l mai privește pe Clement Romanul, mai adăugăm faptul că i s-au mai atribuit și alte epistole²⁶ fără a fi socotite autentice. Mai degrabă, în comparație cu prima epistolă, care păstrează normele stilului epistolar prin prescriptul și comunicările finale²⁷, cea de-a doua epistolă²⁸, atribuită Sfântului Clement Romanul, trece, mai mult, în rândul

²³ Plinius, *Naturalis Historia* X, 2, 3-5, în Plinius, *Naturalis Historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate*, vol. II. *Antropologia. Zoologia*, ediție îngrijită, prefată și note de Ioana Costa, indice de Tudor Dinu, Polirom, Iași, 2001, p. 143-144. Vezi, pentru amănunte, Claudiu T. Arieșan, „Pasărea Phoenix ca simbol al învierii lui Hristos (II). Din epoca patristică până în prezent”, *AB DXI* (2005), nr. 10-12, p. 18-27.

²⁴ Sfântul Clement Romanul, *op. cit.*, LXIII.2 [PSB, 1, p. 78].

²⁵ *Ibidem*, LXV. 2 [PSB, 1, p. 79].

²⁶ ***, *Epistola a II-a către Corinteni*, PG 1, col. 329-348; ***, *Două epistole către fecioare*, PG 1, col. 349-376.

²⁷ Claudio Moreschini, Enrico Morelli, *Istoria Literaturii creștine vechi grecești și latine*, I, traducere de Hanibal Stănciulescu și Gabriel Sauciuc, ediție îngrijită de Ioan Florin Florescu, Polirom, Iași, 2001, p. 123.

²⁸ Sfântul Clement Romanul, *Omilie numită a doua epistolă către Corinteni*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, col. PSB, 1, p. 94-103.

Reflecții asupra epistolelor Părinților Apostolici

omiliilor²⁹. Prin urmare, nu mai zăbovim asupra ei. Pe aceeași treaptă, se găsesc și scrisorile către fecioare atribuite, în mod greșit, episcopului Romei³⁰.

II. Epistolele Sfântului Ignatie al Antiohiei

De la Sfântul Ignatie al Antiohiei sau Teoforul, așa după cum mai este supranumit el, ni s-au păstrat șapte epistole scrise către diferite comunități din vremea aceea și una către Sfântul Policarp al Smirnei. Ignatie poate fi socotit, pe bună dreptate, după Sfinții Apostoli, primul Părinte și Învățător al Bisericii. Opera sa constituită din cele șapte epistole este caracterizată de o ținută capabilă să dea Bisericii o nouă teologie, diferită de a scriitorilor de până la el³¹.

Eusebiu din Cezareea amintește epistolele lui Ignatie în lucrarea sa. El arată că după ce Ignatie a fost arestat „întărea Bisericele prin cuvântări și încurajări prin toate orașele pe unde trecea, punându-le credincioșilor la inimă în primul rând să se ferească de erezii, care începuseră să se înmulțească pe vremea aceea pentru prima oară, și îi îndemna apoi să țină cu tărie la tradiția apostolilor, pe care, spre mai multă siguranță, a socotit că trebuie s-o stabilească și în scris. Așa se face că, aflându-se la Smirna, unde trăia Policarp, a scris Bisericii din Efes o epistolă, în care pomenește de păstorul lor, Onisim, o altă epistolă Bisericii din Magnezia, de pe râul Meandru, unde pomenește și de episcopul Damas; o altă epistolă Bisericii din Trales, în care ne spune că întâistătătorul de atunci se numea Polibiu. În afară de aceste epistole, Ignatie a mai scris și Bisericii din Roma, în care le adresează rugămintea să nu-i zădărnicească moartea de martir, răpindu-i, prin intervenția lor, nădejdea dorită. [...]. Trecând apoi dincolo de Smirna și ajungând pe la Troia, el s-a adresat în scris și celor din Filadelfia, apoi comunității din Smirna și în chip special conducătorului lor, lui Policarp, despre care

²⁹ F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, tome premier, livres I et II, ediția a IV-a, Desclée, 1945, p. 55.

³⁰ Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, ed. cit., p. 444.

³¹ Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. I, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1984, p. 130; vezi și la Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, „Hristos în viața și opera Sfântului Ignatie Teoforul”, AB D (1994), nr. 10-12, p. 15, republicat în *Studii de Teologie Patristică*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 2004, p. 24.

mărturisește că-i un bărbat cu adevărat apostolic, dându-i în seamă purtarea de grijă de turma sa din Antiohia ca unui adevărat și bun păstor, cerându-i să arate mare râvnă și grijă de ea³².

Ignatie Teoforul, din dragoste pentru Hristos³³, a ales să fie înlănțuit cu mărgăritarele duhovnicești ale martiriului. Pentru că a mărturisit pe Hristos a fost arestat și supus lungului drum dintre Antiohia și Roma. Era încredințat unei gărzi de zece „leopardi”³⁴ – așa după cum îi numește el pe soldații ce-l păzeau. În drumul spre martiriu, ajungând la Smirna, Sfântul Părinte trimite câte o epistolă pentru bisericile Efesului, Magneziei, Traliei și Romei. Pe creștinii din Roma îi roagă să nu săvârșească nimic din cele ce ar putea să-l împiedice a ajunge mai repede la Dumnezeu³⁵. Cât de înălțătoare sunt cuvintele Sfântului Ignatie: „scriu tuturor Bisericilor și le poruncesc tuturor, că eu de bunăvoie mor pentru Dumnezeu, dacă voi nu mă împiedicați. Vă rog să nu-mi arătați o bunăvoință nepotrivită. Lăsați-mă să fiu mâncare fiarelor, prin care pot dobândi pe Dumnezeu. Sunt grâu al lui Dumnezeu și sunt măcinat de dinții fiarelor, ca să fiu găsit pâine curată a lui Hristos. Mai degrabă, lingușiți fiarele, ca ele să-mi fie mormânt și să nu lase nimic din trupul meu; ca nu adormind să fiu povară cuiva. Atunci voi fi cu adevărat ucenic al lui Iisus Hristos, când nici trupul meu nu-l va vedea lumea. Faceți rugăciuni lui Dumnezeu pentru mine, ca să fiu găsit, prin aceste unelte, jertfă lui Dumnezeu”³⁶. Alte cuvinte asemănătoare sunt regăsite în toată epistola. Ceea ce mai dorim să menționăm cu privire la epistolă este că ea ne indică și data la care a fost scrisă: 24 august sau „ziua a noua înainte de calendele lui septembrie”³⁷.

După ce va pleca din Smirna, ajungând în Troa, va scrie ultimele trei epistole adresate Bisericilor din Filadelfia și Smirna și una către Sfântul Policarp. Potrivit unui remarcabil patrolog, „spre deosebire de

³² Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, III, XXXVI, 4-6; 10, PG 20, col. 288 B-292 B [PSB, 13, p. 138-139].

³³ Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Efeseni*, XI, 2, PG 5, col. 653 B.

³⁴ Idem, *Epistola către Romani*, V, 1, PG, 5, col. 689 C.

³⁵ *Ibidem*, I, 2, col. 685 B.

³⁶ *Ibidem*, IV, 1-2, col. 689 [Ignatie către Romani, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, în *Scrierile Părinților Apostolici*, col. PSB, 1, p. 175].

³⁷ *Ibidem*, X, 2, col. 696 AB.

toți Sf. Părinți care vor urma perioadei Părinților Apostolici și care își vor scrie operele având posibilitatea să mediteze asupra lor în liniștea pustului sau în singurătatea unei mănăstiri, Sf. Ignatie își scrie operele pe drum, în timpul prilejuit de un scurt popas făcut la Smirna sau Troa³⁸.

Epistolele Sfântului Ignatie vin să dea informații despre trăirile sale dar și despre situația tensionată creată de doctrinele eretice sau de unele neînțelegeri ivite în sânul tinerelor comunități creștine³⁹. Unii dintre creștini nu făceau cinste numelui pe care-l purtau. Tocmai de aceea, Sfântul Părinte îndeamnă pe efeseni ca, de unii ca aceștia, să se ferească în mod special. El arată că există „oameni care obișnuiesc să poarte numele cu viclenie condamnabilă, făcând și alte fapte nevrednice de Dumnezeu; de aceștia trebuie să fugiți ca de fiare, pentru că sunt câini turbați, care mușcă pe furiș; trebuie să vă feriți de ei, că mușcăturile lor sunt greu de vindecat”⁴⁰. Creștinii trebuie să se lepede de tot ceea ce ar putea să-i murdărească, fiind găsiți curați înaintea lui Dumnezeu.

Persoana și epistolele Sfântului Ignatie al Antiohiei sunt amintite de sfântul Policarp al Smirnei. Episcopul Smirnei scrie așa filipenilor: „Mi-ați scris și voi și Ignatie că, dacă se duce cineva în Siria, să ducă și epistolele care se găsesc la voi. Lucrul acesta îl voi face fie eu, dacă voi avea timp potrivit, fie cel pe care îl voi trimite ca delegat și pentru voi. Epistolele lui Ignatie, pe care ni le-a trimis și altele pe care le avem la noi, vi le-am trimis, așa cum ați cerut; ele sunt alăturate acestei epistole, din care veți putea scoate mari foloase, că ele cuprind credință, răbdare și toată zidirea cuvenită în Domnul nostru. Dați-ne de știre, dacă veți afla ceva de Ignatie și de cei care sunt cu el”⁴¹.

Despre stilul scrisorilor Sfântului Ignatie al Antiohiei, un autor arată că, în fiecare cuvânt, „respiră o personalitate extrem de puternică, marcat de o vigoare uimitoare; nu se poate imagina ceva mai individual.

³⁸ Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, „Hristos în viața și opera Sfântului Ignatie Teoforul”, ed. cit., p. 22.

³⁹ Johannes Quasten, *Patrologia*, vol. I, fino al Concilio di Nicea, Marieti, p. 65-72.

⁴⁰ Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Efeseni*, VII, 1, PG 5, col. 650 B [în *Scrierile Părinților Apostolici*, col. PSB, 1, p. 159].

⁴¹ Sfântul Policarp, Episcop al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, XIII, 1-2 [în *Scrierile Părinților Apostolici*, col. PSB, 1, p. 213-214].

Stilul este la fel, violent, pasionat, fără a se îngriji de formă. Nicio scriere a timpului n-a forțat limba cu o mai suverană independență. Întrebuințarea cuvintelor (vulgarisme, cuvinte latine), creația originală de cuvinte, construcțiile sunt de o îndrăzneală nemaiauzită: autorul începe mari perioade, pe care le întrerupe fără scrupule; și n-ai impresia că aceasta se explică prin incapacitatea sirianului de a se exprima clar și corect în grecește; mai mult este flacăra și pasiunea interioară, care se degajează din lanțurile de expresie⁴². Așa după cum bine observa E. Norden, mai trebuie adăugat faptul că Sfântul Ignatie este primul Părinte al Bisericii care va introduce în terminologia creștină cuvinte noi care, pe urmă, vor fi acceptate de întreaga Biserică⁴³. Amintim aici cuvinte precum „Biserica catolică”⁴⁴, „creștinism”⁴⁵ etc.

Mai degrabă, scrierilor Sfântului Ignatie ar fi trebuit să li se acorde denumirea de scrisori. Spunem aceasta întrucât, în concepția unor cercetători, acest nume ar fi mult mai potrivit decât acela de epistole. Scrisorile Sfântului Ignatie au un caracter mai spontan și personal, în raport, de exemplu, cu epistolele lui Seneca sau Plinius cel Tânăr sau chiar cu cele ale Sfântului Apostol Pavel⁴⁶.

Conchidem despre acest Sfânt Părinte cu cuvintele patrologului C. Voicu și spunem că „Sf. Ignatie este unul din cei mai de seamă Părinți ai veacului apostolic. El este prin excelență tipul trăitorului creștin, devenind un exemplu în această privință. Credința sa puternică, smerenia sa adâncă și dragostea sa curată și înflăcărată față de Domnul nostru Iisus Hristos l-au ridicat pe o treaptă înaltă de duhovnicie devenind un mistic creștin. Ca episcop al Bisericii Antiohiei, sf. Ignatie Teoforul este un vrednic antemergător al sf. Ioan Gură de Aur. În această calitate, urmând exemplul păstorului model – Domnul nostru Iisus Hristos – Sfântul Ignatie arată o dragoste și o grijă deosebită față de păstoriții săi,

⁴² Pr. D. Fecioru, *Introducere*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, col. PSB, 1, p. 151.

⁴³ *Ibidem*, p. 151-152.

⁴⁴ Idem, *Epistola către Tralieni*, III, 1, PG 5, col. 677 A; Idem, *Epistola către Efeseni*, V, 1, PG 5, col. 649 AB.

⁴⁵ Idem, *Epistola către Magnezieni*, X, 2, PG 5, col. 672 A.

⁴⁶ P.Th. Camelot, O.P., *Introducere*, la vol. *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrna, Lettres, Martyre de Polycarpe*, texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, O.P., SC, Éditions du Cerf, Paris, 1958, p. 17.

pe care-i călăuzește pe făgașul mântuirii, ferindu-i de lupii răpitori și bu-ruienile otrăvitoare. El este tipul adevărat al arhiereului care se sacrifică pe sine pentru credința sa, pentru Biserica sa, pentru păstoriții săi"⁴⁷. Epistolele acestui purtător de Dumnezeu mărturisesc peste veacuri despre totala sa dăruire în brațele Părintelui Ceresc.

III. Epistola Sfântului Policarp al Smirnei

Eusebiu din Cezareea amintește de Epistola Sfântului Policarp către comunitatea din Filipi. Informațiile sunt importante arătând, printre altele, modul în care se predau scrisorile: „Mi-ați scris și voi și Ignatie că dacă se va duce cineva în Siria să ducă și epistolele care se găsesc la voi. Lucrul acesta îl voi face fie eu, dacă voi avea timp potrivit, fie cel pe care îl voi trimite ca delegat și pentru voi. Epistolele lui Ignatie, pe care ni le-a trimis, și altele pe care le avem la noi, vi le-am trimis așa cum ați cerut; ele sunt alăturate acestei epistole, din care veți putea scoate mari foloase, că ele cuprind credință, răbdare și toată zidirea cuvenită în Domnul nostru”⁴⁸.

O scrisoare din cele șapte scrise de Sfântul Ignatie al Antiohiei îl are ca destinatar pe Sfântul Policarp al Smirnei: „Ignatie, numit și Teoforul, lui Policarp, episcopul Bisericii smirnenilor, dar, mai bine spus, celui care Îl are ca episcop pe Dumnezeu Tatăl și pe Domnul Iisus Hristos, multă bucurie”⁴⁹. Cei doi s-au întâlnit în Smirna și acum episcopul Antiohiei îl laudă pentru gândul lui Policarp mereu la Dumnezeu „întemeiat ca pe o piatră neclintită”⁵⁰. De asemenea, în numele harului pe care îl deține, Sfântul Policarp este îndemnat să-și urmeze calea și să îi îndemne pe toți să-și câștige mântuirea.

Policarp este îndemnat de Sfântul Ignatie să scrie și el, la rândul său, epistole tuturor Bisericilor: „Pentru că n-am putut să scriu tuturor Bisericilor, trebuind să plec pe neașteptate cu corabia de la Troada la Neapole, precum poruncește voința lui Dumnezeu, vei scrie tu Biserici-

⁴⁷ Arhid. Prof. dr. Constantin Voicu, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁸ Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească*, III, XXXVI, 4-6; 10, PG 20, col. 292 BC [P.S.B., 13, p.139].

⁴⁹ Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Policarp*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, col. PSB, I, p. 187.

⁵⁰ *Ibidem*, I, 1, p. 187.

lor, care sunt mai înainte, ca unul ce știi gândul lui Dumnezeu, ca și ele să facă același lucru: cele care pot să trimită delegați cu piciorul, iar altele epistole prin cei trimiși de tine, ca să fiți slăviți prin o faptă veșnică, precum și vrednic ești”⁵¹.

Dintre numeroasele epistole atribuite lui, nouă ne-a rămas doar scrisoarea către Filipeni⁵². Așadar, urmând sfatul Sfântului Ignatie, Sfântul Policarp, va scrie cu „cei dimpreună cu el către biserica lui Dumnezeu care locuiește vremelnic în Filipi”⁵³. Sfântul Policarp arată că nu le scrie filipenilor pentru că și-ar fi arogat singur acest drept, ci pentru că cei din Filipi l-au rugat. Acest obicei de a scrie epistole este chiar de pe vremea Sfântului Apostol Pavel. Sfântul Policarp scrie așa: „nici eu, nici altul asemenea mie, nu poate să calce pe urmele înțelepciunii fericitului și slăvitului Pavel, care, fiind la voi, a învățat precis și sigur, pe oamenii de atunci față către față cuvântul adevărului; care, după ce a plecat de la voi, v-a scris epistole, pe care dacă le citiți cu atenție veți putea să vă zidiți în credința dată vouă”⁵⁴.

Epistola către cei din Filipi este trimisă prin Crescens. Crescens avea misiunea să înmâneze scrisoarea comunității și, împreună cu sora lui, să se bucure de atenția creștinilor de acolo⁵⁵.

P. Harrison, din scrisoarea lui Policarp, va înlătura capitolul XIII, pe care l-am citat mai sus. Acesta a fost considerat o însemnare pe marginea scrisorii prin care Sfântul Policarp însoțea scrisorile Sfântului Ignatie al Antiohiei⁵⁶. De aceea, se poate vorbi, după această modificare a lui Harrison, de două epistole⁵⁷. Prima scrisoare este chiar biletul care a însoțit scrisorile Sfântului Ignatie al Antiohiei și cea de a doua scrisoare este alcătuită din scrisoarea propriu-zisă a Sfântului Policarp fără capitolul înlăturat⁵⁸.

⁵¹ *Ibidem*, VIII, 1, p. 189-190.

⁵² Sfântul Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, în *Scrierile Părinților Apostolici*, col. PSB, I, p. 208-214.

⁵³ *Ibidem*, SC, 29, p. 202, trad. rom., p. 208.

⁵⁴ *Ibidem*, III, 2, SC, 29, p. 206, trad. rom., p. 209.

⁵⁵ *Ibidem*, XIV, 1, SC, 29, p. 222, trad. rom., p. 214.

⁵⁶ Prof. Dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. I, ed. cit., p. 176.

⁵⁷ P.Th. Camelot, O.P., *op. cit.*, p. 192-195.

⁵⁸ P.H. Harrison, *Polycarp's Two Epistles to the Philippians*, Cambridge, 1936, p. 11-12.

Concluzii

Citind scrierile acestor Părinți ai Bisericii, recunoașteți sub numele de *Părinți Apostolici*, vom constata că ele sunt destul de apropiate ca formă și stil de epistolele Noului Testament. De altfel, până prin secolul IV, literatura creștină a avut un vădit caracter misionar și catehetic. Este momentul în care perioada „Scripturilor inspirate s-a încheiat și o nouă literatură își va începe epoca, scrisă de oameni care instruiă în exemplul Apostolilor. Acest vast ansamblu literar care debutează acum este desemnat cu un termen foarte explicit: *părinții Bisericii*”⁵⁹.

Aceste scrieri sunt marcate de caracterul scripturistic și didactico-pedagogic. În mod special, epistolele conțin atât probleme doctrinare cât și recomandări pentru împrejurări concrete din viața oamenilor și a comunităților eclesiastice. Întregul edificiu al Părinților Bisericii este întemeiat pe Sfintele Scripturi, pe cele ale Vechiului și ale Noului Testament care constituie „depozitul sacru încredințat de Dumnezeu oamenilor pentru a-l fructifica prin intermediul inteligenței umane. Dar pericolul unei cunoașteri profunde poate încătușa spiritul, așa cum a fost cazul multor doctori și scribi ai Israelului. Tocmai de aceea, Părinții Bisericii nu scriau doar pentru a scrie și nu analizau textele într-o manieră scolastică. Ei scriau pentru a iniția o acțiune. Literatura lor este pedagogică deoarece vizează învățarea mesajului lui Cristos, luminarea spiritelor, formarea sufletelor. Ceea ce ei gândesc și ceea ce ei spun a fost conceput în realitatea vie a comunităților din care ei făceau parte”⁶⁰.

Abstract: *Reflections on the writings of the Apostolic Fathers. The Apostolic Fathers, through their letters, are the ones who create the link between the letters of the New Testament and those written by other Fathers of the Church.*

The writings of the Apostolic Fathers were meant to serve the pastoral needs of the community. Their characteristics, such as the literary unsophistication and the religious tone are destined to tell the whole world the good news of God's Son Embodiment in history. From these letters flows a

⁵⁹ Nicoleta Simona Marțian, *Învățământ laic și învățământ creștin în Imperiul Roman în secolele I-III*, Galaxia Gutenberg, 2007, p. 184.

⁶⁰ *Ibidem*.

Pr. Dr. Mircea Cricovean

vast series of moral and religious teachings to those intended as receivers. In those pages we referred to the letters of Saint Clement, Saint Ignatius Theophorus and Saint Polycarp of Smyrna.

By reading these letters we realize that they resemble, as construction and style, the Pauline ones in particular

The letters are rooted in the Holy Scripture and contain numerous didactic and pedagogical rules as well as recomandations for real circumstances in people's lives.

Creștinismul în Extremul Orient*

Drd. Emanuel-Pavel TĂVALĂ

I. Creștinismul în China

După preluarea controlului politic al comuniștilor asupra Chinei, interesul celor interesați de istoria creștinismului era îndreptat asupra celor petrecute înainte de secolul XX. Dar apariția și succesul comunismului i-a pus pe cercetători într-o situație nouă de interes. De fapt, ceea ce s-a petrecut cu Biserica creștină după 1950 nu este decât ultima parte a celei de-a patra perioade mari, în care poate fi împărțită istoria creștinismului în China.

I.1. Prima perioadă: de la începuturi până la 1840¹

Nu se cunoaște cu exactitate când a apărut creștinismul în China. O teorie spune că ar fi ajuns aici prin ucenicii Sf. Apostol Toma, în a doua jumătate a primului secol creștin. Dar această teorie nu este foarte bine fundamentată.

Date concrete ale existenței creștinismului în China există din timpul dinastiei T'ang (618-907), aceste dovezi fiind descoperite pe plăci de piatră în urma săpăturilor de la Hsianfu din prima jumătate a secolului al XVII-lea. Plăcița este datată 781 AD și vorbește de răspândirea nestorianismului în China de către A-lo-pen, care a venit în China la anul 635 A.D. Noua religie a câștigat încrederea unor împărați, a fost tolerată de alții, uneori creștinii au fost chiar persecutați de către împă-

* Referat susținut în cadrul studiilor doctorale la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu și dat spre publicare la recomandarea PC Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr.

¹ Ng Lee Ming, „Christianity in China” în T.K.Thomas (ed.) *Christianity in Asia-North East Asia*, Christian Conference of Asia, Toa Payoh, Singapore 1979, p. 9 sq.

rații chinezi. În 845, împreună cu Budismul, Nestorianismul a fost interzis de către împăratul taoist, Wu Tsung și în secolul al X-lea, nestorianismul era dispărut din China.

Nestorianismul a apărut din nou în China, în timpul mongolilor. La mijlocul secolului al XIV-lea nestorienii erau în număr de aproximativ 30.000.² Chiar dacă cifra ar putea apărea ca exagerată, trebuie spus că nestorianismul a cunoscut o răspândire și o înflorire deosebită în Regatul Mongol, ai cărui conducători erau toleranți în legătură cu problemele religioase. Oricum, nestorianismul din China era răspândit mai mult printre străini decât printre băștinași, în faza sa de început, la care ne referim acum.

Biserica Romano-Catolică a pătruns în China tot în perioada stăpânirii mongole, tocmai datorită toleranței conducătorilor. Un franciscan pe nume Ioan de Montecorvino a ajuns la Cambuluc la sfârșitul secolului al XIII-lea.³ În ciuda opoziției nestorienilor, deja prezenți acolo, călugărul Ioan a primit acordul Curții și astfel a reușit să își predice învățătura, astfel încât la 1305 existau aproximativ 6000 de botezați în ritul romano-catolic. La moartea călugărului, în jurul anului 1330, confesiunea romano-catolică părea a fi bine întemeiată în capitala Imperiului și existau relații cordiale între Curtea mongolă și episcopul Romei.⁴

Tot ceea ce au întemeiat nestorienii și catolicii în timpul stăpânirii mongole, nu a rezistat mai mult de jumătatea secolului al XIV-lea. Odată cu venirea dinastiei Ming, tot ceea ce a fost odată bine primit și tolerat de către mongoli și tot ceea ce era considerat străin de cultura chineză, printre care și creștinismul, au dispărut.

Odată cu descoperirea unor noi rute de călătorie pe mare, din partea Spaniei și Portugaliei, a început o nouă ofensivă de răspândire a creștinismului în China. Fracis Xavier este considerat ca fiind inițiatorul acestui proces, dar în ciuda determinării lui, nu a avut mare succes. China secolului al XVI-lea aplica aceeași politică a ușilor închise față de tot ceea ce era considerat străin față de cultura chineză. Niște negustori

² Scott W. Sunquist, *A Dictionary of Asian Christianity*, Cambridge, 2001, p. 139.

³ Prof. Dr. L. Pădureanu, „Creștinismul în China”, MO IV (1961), nr. 1-4, Craiova, p. 227.

⁴ Ng Lee Ming, *op. cit.*, p. 12.

portughezi au pătruns în China, dar activitățile lor erau limitate la activități comerciale de-a lungul coastei de sud. Doar Macao a devenit o zonă în care străinii erau îngăduiți să se stabilească și în zona portului Porto, care reprezenta singurul port de intrare în China.⁵ În ciuda multor încercări, misionarilor nu li s-a permis accesul. Imposibilitatea de intrare în China, pentru misionarii creștini a persistat până la sfârșitul secolului al XVI-lea, când acest lucru a fost reușit de către Rogerius și Matteo Ricci.⁶ Ca urmare a vorbirii limbii chineze de către cei doi, ei au câștigat încrederea și bună voința guvernatorului din Kwangtung și li s-a permis apoi să stea la Chaoch'ing începând cu anul 1583, această localitate devenind curând capitala provinciei. Aici au botezat pe primul chinez convertit, în ciuda opoziției dure a populației. De la Chaoch'ing, Matteo Ricci a călătorit spre Nanking și la 1601 i s-a permis să stea la Peiking, capitala imperiului.

Cu cei doi iezuiți, mai mult sau mai puțin acceptați de populație și autorități, în China au început să fie trimiși și să își facă apariția diverși misionari. Primii au fost dominicanii, apoi franciscanii și reprezentanții Societății misiunii străine franceze, iar mai târziu au venit lazariștii. Ca urmare a activității acestor misionari, primul episcop chinez a fost hirotonit la 1674. La moartea lui Ricci (1610), catolicismul era bine înfipt în pământul chinez. Ar fi greșit însă să se creadă că de acum încolo creștinismul a avut pare de o înflorire rapidă și fără obstacole. La 1840 erau în China aproximativ 300.000 de catolici. Deși cifra este numeric insignifiantă, ea reprezintă rezultatele a 200 de ani de muncă și arată o creștere ușoară, dar sigură. La acest lucru au contribuit diverși factori:

Primul, nu a fost faptul că misionarii au fost acceptați sau tolerați să își desfășoare activitatea în China, ci primul factor a fost reprezentat de oamenii de știință. În 1611, după o dispută cu musulmanii, chinezii și-au dovedit superioritatea în ceea ce privește cunoștințele astronomice, iezuiții au fost însărcinați cu revizuirea calendarului, cu producerea de arme, realizarea de hărți, confecționarea de ceasuri și cu predarea matematicii. Așadar a fost meritul lor că au câștigat disputa cu musulmanii

⁵ Scott W. Sunquist, *op. Cit.*, p.139.2.

⁶ Samuel Hugh Moffett, *A history of Christianity in Asia*, vol. II 1500-1900, Orbis Books, New York, 2005, p. 108 sq.

și prin aceasta automat au fost acceptați de curtea imperială chineză⁷. Dar nu trebuie să credem că acest lucru se datora vreunui interes deosebit asupra creștinismului, ci era datorită mândriei lor „culturale”, pentru că din punct de vedere practic, împărații nu vedeau ce ar putea determina acceptarea acestei religii. Ca urmare, doar puține persoane care dețineau funcții importante au acceptat noua religie.

În al doilea rând, deși misionarilor li se permitea să stea și să lucreze în Imperiu, statutul lor era unul nesigur. Progresul pe care l-au înregistrat a fost influențat și de persecuții. Prima mare persecuție la adresa misionarilor a apărut imediat după moartea lui Matteo Ricci, ea fiind regizată de un înalt funcționar de la Curte.⁸ Motivul a fost că învățătura despre calendar a misionarilor creștini contravenea clasicilor chinezi și învățăturile lor lezau învățăturile confucianiste. În aceste condiții a fost emis un edict de expulzare a tuturor misionarilor creștini din Imperiu, dar unora li s-a permis să rămână în Macao, iar alții s-au ascuns în diferite părți ale țării, fiind găzduiți de cei care au acceptat creștinismul dintre chinezi.

O a doua mare persecuție a apărut după aproximativ 50 de ani. Pe lângă problema calendarului, misionarilor li s-a imputat îndemnarea la revoltă către populația civilă. În același timp, creștinismul a devenit și un subiect de criticat, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, fiind calificat de-a dreptul ridicol de către chinezi. De asemenea, iezuiții au fost îndepărtați, ei nemaifiind responsabili nici de calendar, iar unii au fost chiar închiși sau expulzați. Persecuții mai însemnate⁹ au continuat să existe până la sfârșitul primei perioade din istoria creștinismului din China, adică până la 1840, în anii 1724, 1737, 1774, 1784, 1805 și 1811 acestea fiind mai dure. Deși unii misionari și munca lor au supraviețuit acestor persecuții, activitatea a fost mult încetinită.¹⁰

În al treilea rând, creștinismul, așa cum era el predicat de către misionarii de atunci, contravenea anumitor învățături religioase cu care populația trăise de sute de ani și le acceptase. Acceptarea noii credințe ar fi însemnat renunțarea la aceste practici de sute de ani și ar fi dus la

⁷ Prof. Dr. L. Pădureanu, art. cit., p. 228.

⁸ Scott W. Sunquist, *op. cit.*, p. 140.1.

⁹ Samuel Hugh Moffett, *op. cit.*, p. 180.

¹⁰ Ng Lee Ming, *op. cit.*, p. 12.

ostracizarea socială, ceea ce numai cei mai „puternici” și foarte curajoși și-ar fi putut-o asuma.

Așadar, ceea ce au găsit în China misionarii, a fost nu numai o clasă conducătoare foarte dură în ceea ce privește deschiderea spre noi tradiții religioase, ci și o populație foarte legată de aceste practici religioase vechi. Pe lângă toate acestea trebuia să se aibă în vedere și păstrarea integrală a învățaturii creștine, fără a se face compromisuri care ar fi putut leza această învățătură.

Oricum, odată pătruns în China, creștinismul a fost pus și în fața unor necunoscute. Populația se întreba ce cuvânt ar trebui folosit pentru „Dumnezeu”. Au existat trei variante: T'ien, Shang Ti, sau T'yen Chu. Fiecare dintre acești termeni era considerat că ar avea conotații divine mai bune decât celelalte, deși nu se ajunsese la un punct comun între cei care se implicaseră în discuțiile pe această temă, și care nu pot fi numiți teologi. Apoi exista problema legată de ceremoniile cultice străvechi sau cele confucianiste. Se punea întrebarea dacă ele aveau o încărcătură religioasă sau erau doar simple ceremonii civile și dacă puteau participa la ele și cei ce se convertiseră la creștinism.¹¹ Apoi exista o problemă cu privire la botez, și se întrebau dacă pot fi omise anumite gesturi rituale, mai ales în cazul femeilor, care să nu offenseze pe noii creștini.

În general, misionarii iezuiți¹² au avut o atitudine mai ușoară (delăsătoare) față de obiceiurile locale. Această atitudine a fost determinată de nădejdea că în acest fel creștinismul va fi o religie mai atrăgătoare pentru băștinași și mai ușor de acceptat, dar acest lucru nu a durat mult.

În 1643, un misionar dominican, Morales, care fusese expulzat din China în 1637, a întocmit un act de protest în care îi acuza pe iezuiți de comiterea a 17 erori, iar în 1645 a fost emis și un decret de la Roma, în care aceste erori erau condamnate. Iezuiții nu au fost de acord cu reglementările făcute pe baza acuzelor lui Morales și au întocmit o variantă proprie la 1651, în care își prezentau poziția față de acuzele care li se aduceau. În aceste condiții, în 1651 a fost emis un decret în care erau aprobate practicile iezuiților, pe baza celor prezentate de ei¹³. În această situație, între cele două ordine au apărut o serie de animozități, iar dis-

¹¹ Samuel Hugh Moffett, *op. cit.*, p. 126.

¹² Samuel Hugh Moffett, *op. cit.*, p. 132.

¹³ Prof. Dr. L. Pădureanu, *art. cit.*, p. 229.

puta dintre iezuiți și dominicani a atras atenția împăratului Kang Hsi, care s-a situat de partea iezuiților. Interesul său nu era legat de vreun interes religios, ci de intervenția Papei, care reglementa o situație apărută în cadrul imperiului său. Împăratul l-a expulzat pe legatul papal și i-a întemnițat pe cei doi traducători, spunând că numai misionarii care vor accepta practicile iezuite vor putea să își desfășoare activitatea în China.¹⁴ Când în 1715 a fost trimis un alt legat papal cu alte reglementări, situația s-a îmbunătățit și împăratul se gândea acum la interzicerea răspândirii creștinismului în China. Norocul a fost că Bula papală *Ex Quo Singulare*, care aborda problema împotriva poziției iezuite a fost pusă în discuție în 1742, după moartea împăratului Kang Hsi. Așadar, dificultățile întâmpinate de misionari nu au fost doar unele de ordin politic intern, ci și unele care țineau de rivalitățile dintre ordinele monahale din sânul Bisericii Catolice.

Către sfârșitul acestei perioade, de până la 1840, și creștinismul protestant a revenit și a pătruns mai puternic în China. Robert Morrison, susținut de Societatea Misionară din Londra a ajuns în localitatea Canton în 1807. În timp ce funcționa ca traducător pe lângă o companie est-indiană, a depus și o prolifică muncă misionară. Activitatea sa a urmărit răspândirea creștinismului prin intermediul tipăriturilor, traducând chiar și Biblia. Rezultatele muncii sale nu au fost însă pe măsură, după un sfert de veac în China el reușind să boteze doar 10 băștinași. Ulterior au mai venit și alți misionari protestanți, cum ar fi germanul F.A. Gutzlaff și medicul american Peter Parker, dar evoluția nu a fost una spectaculoasă, la 1840 înregistrându-se aproximativ 100 de credincioși protestanți în China.¹⁵

I.2. A doua perioadă: 1840-1900¹⁶

Războiul Opiumului (1839-1842) și războiul cu Marea Britanie și Franța (1856-1860) nu numai că au deschis poarta Chinei către vest, dar au avut și o influență pozitivă deosebită și asupra misiunii creștine. Deși Tratatul de la Nanking (1842) nu a abordat probleme religioase, cum de

¹⁴ Samuel Hugh Moffett, *op. cit.*, p. 127.

¹⁵ Samuel Hugh Moffett, *op. cit.*, p. 213 sq.

¹⁶ Ng Lee Ming, *op. cit.*, p. 13.

altfel nici celelalte tratate, ele au creat totuși condiții mult mai favorabile acestei misiuni.¹⁷

Pe lângă cedarea Hong Kongului către Anglia, 5 porturi chineze au fost deschise comerțului străin și aici li se ofereau străinilor și dreptul de rezidență. După încheierea unor tratate ulterioare din 1856-1860, 7 noi porturi li s-au adăugat celor cinci de mai înainte, fiind deschise comerțului extern, dar străinii nu puteau să călătorească în afara acestor localități port. Problema toleranței față de creștinism, care era practicat în aceste porturi, nu numai de străinii creștini, dar și de către un redus număr de chinezi, a devenit o preocupare și pentru Curtea imperială. Misionarii nefiind cetățeni chinezi nu aveau un statut legal în această țară. În teritoriile preluate de celelalte state, după războaiele amintite, statutul special al misionarilor creștini, pe care aceștia l-au dobândit, a determinat invidia noilor conducători.

În ciuda tuturor acestor condiții, numărul misionarilor creștini va crește și vor pătrunde și în interiorul Chinei, mai ales spre sfârșitul secolului al XIX-lea. Astfel, dacă la începutul secolului al XIX-lea erau înregistrate în China un număr de 81 de misiuni catolice, la sfârșitul secolului numărul acestora era de 453 în anul 1885 și 759 la 1896. Numărul preoților chinezi era la început de 80, pentru ca la sfârșitul secolului al XIX-lea să fie de 409.

Numărul misiunilor a urcat și mai spectaculos: la început de secol, numărul lor era insignifiant, pentru ca la sfârșitul secolului să fie 498 de misiuni cu 1296 de persoane. Cu așa un mare număr de misiuni și activități, este normal ca și numărul celor convertiți să fi crescut. La 1870 numărul catolicilor era estimat la 404.530 de persoane. Dacă cifra poate fi pusă la îndoială, este clar că numărul credincioșilor catolici cel puțin s-a dublat în cursul secolului al XIX-lea. Dacă de partea protestantă, la începutul secolului erau mai puțin de 100 de convertiți, spre sfârșitul perioadei acest număr era de aproximativ 55.000. Cifrele prezentate mai sus arată o creștere evidentă a creștinismului printre chinezii indigeni, dar nu putem spune că noua religie prindea rădăcini, pe de o parte, raportându-ne la numărul populației și, pe de altă parte, gândindu-ne că aceste convertiri sunt rezultatul unui secol de misiune creștină, desfășu-

¹⁷ Scott W. Sunquist, *op. cit.*, p. 141.

rată, cel puțin până la sfârșitul secolului al XIX-lea, de mii de misionari creștini veniți în China. Totodată se poate vedea o oarecare rezistență a populației la primirea noii credințe și această atitudine nu este lipsită de cauze. Războiul Opiumului a determinat deschiderea spre vest a Chinei, dar nu a determinat schimbarea atitudinii oficialilor față de vest și față de influențele venite de aici, ba mai mult continuau să aibă anumite resentimente.

În 1860, când armatele engleze și franceze au pătruns în Peiking, a fost clar că trebuia făcut ceva. A fost declanșată o mișcare de „auto-întărire” (*self-strengthening*), una dintre trăsăturile mișcării fiind „imitarea vestului”, dar această „imitare” a fost de scurtă durată, fiind mai mult urmărită copierea vestului în ceea ce privește dotarea armatei și instruirea soldaților. În ceea ce privește partea religioasă, după 1860 a fost reafirmat sistemul vechi confucianist cu și mai multă tărie, iar pe lângă prevederile tratatelor încheiate, autoritățile se comportau foarte antagonic în ceea ce privește religiile străine. A apărut chiar și o instabilitate internă și răspunzători au fost găsite puterile din vest și creștinii, la fel ca și în perioada persecuțiilor, și erau să sufere din această cauză, după cum se va vedea în timpul rebeliunii Tai-ping. Această rebeliune avea ca și cauză insatisfacția și instabilitatea socială, dar a început ca o mișcare sectară creștină, ce s-a transformat apoi într-o mișcare revoluționară. Primul semn al răzvrătirii a apărut în 1848, fiind ocupată o bună parte din China Centrală și fiind instalat un guvern propriu. În 1864, rebeliunea a fost înfrântă de forțele guvernamentale centrale și cu ajutor din partea țărilor vestice¹⁸.

Liderul mișcării Tai-ping, Hung Hsin Ch'uen a avut ceva legături cu creștinismul înainte de începerea rebeliunii și a vorbit de niște viziuni prin care era dus spre un loc sfânt, unde i-a fost dată o sabie de către un om bătrân, care i-a spus că aceasta este pentru înfrângerea demonilor, iar Hung Hsin Ch'uen s-a intitulat fratele lui Iisus Hristos¹⁹. Acești termeni au fost văzuți ca niște termeni creștini, dar având în vedere practicile excentrice și imorale ale conducătorilor mișcării, este clar că nu aveau nimic de a face cu creștinismul, de altfel și restul creștinilor s-

¹⁸ Samuel Hugh Moffett, *op. cit.*, p. 464.

¹⁹ Scott W. Sunquist, *op. cit.*, p. 141.

au disociat de cei ce făceau parte din această mișcare. Dar cu toate acestea, misiunile creștine au fost socotite ca responsabile și suspectate de legături cu membrii mișcării. În aceste condiții, a sporit ostilitatea Curții față de creștini. În ciuda acestor sentimente, guvernarea Ch'ing nu a luat nicio măsură de persecuție asupra creștinilor în mod deschis, fiind constrânsă în acest sens și de tratatele încheiate anterior. Acest lucru înseamnă că nu a existat o persecuție la nivel național, dar la nivel regional aceste persecuții au avut loc, cu voia statului. Motivele erau diverse, dar cele mai vehiculate erau expansiunea imperialismului de la vest în China și sporirea activității misionare creștine în China. De asemenea, creștinii și practicile lor erau găsiți ca responsabili pentru catastrofele naturale sau pentru moartea unor copii în orfeline. Ori-cum, trebuie spus că prezența unei religii străine și a misionarilor veneau să deranjeze obiceiurile locale vechi și tradițiile care se aflau la baza societății chineze.

În detrimentul creștinismului au fost atât activitățile politice ale puterilor vestice, dar și anumite acte ale creștinismului în sine, care li se păreau inacceptabile băștinașilor. Insensibilitatea de care au dat dovadă o parte din misionari a dăunat mult percepției creștinismului. Multe din motivele persecuțiilor au fost fie iraționale, fie stârnite de înțelegerea greșită a lucrurilor. Ca și conducători ai acestor persecuții îi găsim pe conducătorii comunităților mici, care reprezentau clasa cu o minimă pregătire intelectuală, fiind cunoscuți sub numele de „literati”²⁰.

I.3. A treia perioadă: 1900-1950

Ostilitatea crescândă față de reprezentanții țărilor din vest a crescut foarte mult, ajungându-se la o erupție, în 1900, sub forma Rebeliunii Boxerilor²¹, care s-a manifestat printr-o violență deosebită împotriva străinilor și care a fost pedepsită în cele din urmă de Curtea imperială Manchu. Această rebeliune s-a desfășurat mai mult în provinciile de nord, misionarii care nu au fost apărați de militarii străini care se aflau pe teritoriul Chinei, căzând pradă rebelilor, dar și locuitorilor din zonele amintite. Au fost uciși aproximativ 50 de misionari

²⁰ Ng Lee Ming, *op. cit.*, p. 15.

²¹ Samuel Hugh Moffett, *op. cit.*, p. 484 sq.

catolici și 200 de protestanți, victime fiind și o parte dintre chinezii convertiți la creștinism.

După încheierea Rebeliunii Boxerilor s-a intrat într-o perioadă pozitivă din punct de vedere politico-social, cu privire la perceperea misiunilor străini. Dar procesul început după 1900 nu a fost unul liniștit. Guvernarea Manchu a fost îndepărtată de o revoluție națională în 1911, această revoluție aruncând țara într-un haos general.

Mai întâi a fost bătălia dintre armata din Peiyang condusă de către Yuen Shik-kai și Kuomintang, care s-a încheiat cu victoria celor dintâi în 1913, această revoluție fiind urmată de o a doua revoluție²². De fapt acum țara era împărțită în două între nord și sud, cele două părți ajungând să se lupte între ele. După epuizarea din punct de vedere al puterii, a celor două părți a început o mișcare puternică de independență a diferitelor regiuni. Această perioadă a fost una destul de instabilă pentru țară, pe plan politic, dar o expediție în partea de nord, în 1927, a determinat realizarea uniunii între cele două părți. De la începutul anilor '30 întreaga țară a luptat pentru a rezista agresiunilor repetate din partea Japoniei. În această perioadă destul de instabilă pe plan politic, activitățile misionare au crescut considerabil, iar numărul misiunilor a crescut proporțional. Rezultatele a peste 10.000 de misionari creștini nu s-au lăsat prea mult așteptate, numărul credincioșilor catolici ajungând în 1940 la peste 3 milioane, iar al celor protestanți la peste 500.000. Această mare creștere, în cifre, se datorează și inexistenței vreunei persecuții împotriva creștinismului în această perioadă. Dar cel mai important factor care a determinat această creștere a fost mediul intelectual din China, care s-a dezvoltat treptat după revoluția din 1911. Chiar înainte de aceste evenimente au apărut întrebări privitoare la o eventuală conducere republicană a Chinei. Deși erau mari probleme de ordin politic în țară, atenția multor cetățeni s-a îndreptat către aspectul intelectual și cultural al societății chineze, iar aceștia au spus că viitorul pentru reconstrucția țării este legat de două principii, și anume: „Reconstrucția spirituală” și „Reconstrucția psihologică”. Aceste două concepte au făcut parte din ceea ce este general cunoscut ca Mișcarea din 4 Mai sau Mișcarea pentru o nouă gândire. Această mișcare a avut mai multe aspecte, dar cele care au marcat evoluția creștinismului din China au fost 3:

²² Scott W. Sunquist, *op. cit.*, p. 141.

Primul aspect a fost „evaluarea trecutului”. Este știut că religia confucianistă a jucat un rol important în istoria Chinei, iar regimurile guvernamentale au accentuat și au subliniat acest rol al confucianismului. Împărații, mai ales cei din dinastia Ch'ing, au subliniat importanța confucianismului, în dorința de a salva imperiul care era deja foarte mult fărâmițat. Dar cum condițiile politice din China au început să se deterioreze, opoziția față de confucianism a crescut și ea. Confucianismul a fost criticat pentru legăturile mult prea strânse cu statul, iar principiile confucianiste au fost interpretate în așa măsură, încât ele să corespundă tendințelor despotice ale conducătorilor statului, dar mai grave au fost acuzațiile potrivit cărora confucianismul a avut un efect de dezumanizare și demoralizare la adresa populației țării. În locul confucianismului, intelectualii țării au căutat noi idei și atitudini spre vest, astfel încât „Introducerea de Noi Idei” a fost o altă caracteristică a „Mișcării din 4 Mai” și aceasta a avut o influență benefică pentru creștinism. Se vorbea de două persoane care mai puteau salva China din situația în care se afla, și anume Mr. Democrație și Mr. Science, dar sub aceste două aspecte au fost cuprinse alte multe idei de influență vestică.

De la începutul secolului al XX-lea se observă o mare deschidere a Chinei față de ideile de influență vestică, pentru că după căderea în „dizgrație” a confucianismului, creștinismul a fost văzut ca fiind religia care putea oferi umplerea acelui vacuum rămas.

A treia mare schimbare pentru reconstrucția spirituală a țării a fost schimbarea din cadrul sistemului de învățământ din China. Fostul sistem a fost îndepărtat total în 1905 și a fost instituit un sistem educațional asemănător țărilor din vest. Această schimbare a fost benefică și pentru misiunea creștină.²³ În China existau deja școli ale misionarilor, încă înainte de 1900, dar aceste școli nu erau școli în adevăratul sens al cuvântului, ci ele erau doar un appendice al activității de evanghelizare și serveau ca mijlocitoare între misionari și populația ce aparținea altor credințe. Această schimbare în sistemul de învățământ a coincis cu schimbări și în abordarea teologică, în sensul că rostul Bisericii era văzut acum nu numai strict ca activitate de evanghelizare, dar și de reconstrucție și restructurare a țării. Această schimbare era, de fapt, o influență din partea de nord a continentului american, datorită faptu-

²³ Ng Lee Ming, *op. cit.*, p. 18-19.

lui că majoritatea misionarilor au venit din aceste părți. Ca urmare, misiunea creștină era văzută acum într-o cu totul altă lumină; creștinismul nu mai reprezenta acum religia unor popoare străine, care încercau să izoleze China, ci reprezenta religia care îi ajuta pe cetățeni să își reclădească societatea pe noi baze, prin spitale, școli și alte servicii sociale care erau organizate de către misionari. Cu toate acestea, au fost raportate și diverse acte de persecuție la adresa creștinismului, dar cu totul izolat.

După Conferința de pace de la Versailles, în urma căreia China nu a obținut ceea ce a dorit, creștinismul a fost din nou perceput ca religie a imperialismului și a fost găsit ca fiind incompatibil cu ideile științifice ce au pătruns în țară odată cu *Mișcarea din 4 Mai*, fiind formată chiar o Mișcare anti-creștină la începutul anilor '20. Când a fost anunțat că Federația Mondială a Studenților Creștini își va ține o reuniune la Universitatea Hsin Hua, în aprilie 1922, au apărut mișcări de protest și de opoziție din partea multor studenți.²⁴ Ca și bază a protestului s-a spus că nu poate fi folosită nicio universitate din țară de către un grup religios anume, și cu atât mai mult de către creștinism, care era un factor al imperialismului și urmărea doar stoparea elanului științific, caracteristic acum Chinei. Deși aceste manifestări nu au avut un așa mare succes, această mișcare a devenit curând o Mișcare Anti-religioasă și se va manifesta de-a lungul veacurilor. Una dintre victoriile acestei mișcări este și înregistrarea școlilor din China. Ei au fost cei care au cerut ca toate școlile să fie înregistrate, existând multe școli misionare sub autoritate străină. În acest sens, în 1928 s-a hotărât ca toate școlile să fie înregistrate de către guvernul chinez, fiecare școală trebuind să fie condusă de către un cetățean chinez și cel puțin 2/3 dintre profesori să fie chinezi. Educația religioasă nu putea să fie obligatorie și săptămânal trebuiau să se țină adunări în cinstea lui Sun Yat-sen. Aceste prevederi au făcut ca viața acestor școli misionare să fie foarte grea, astfel încât în 1930 existau doar 13 colegii catolice și protestante care erau înregistrate după noile prevederi. Această mișcare anti-creștină din perioada Republicii a fost mult mai complicată decât cea din perioada dinastiei Qing. Reprezentantii acestei mișcări, din perioada Republicii, au fost studenți, influențați de gândirea și ideile ateiste din vest, printre care liberalismul, raționalismul sau marxismul.

²⁴ *Ibidem*, p. 22.

Cu toate acestea, numărul preoților a crescut considerabil, proporțional cu cel al convertiților. În 1926 a fost hirotonit primul episcop romano-catolic de naționalitate chineză, iar în 1936 un chinez a ajuns să conducă vicariatul apostolic din capitala Nanking²⁵.

Situația haotică ce a fost creată a fost adusă sub control prin expulzarea reprezentanților comuniști din părțile de nord ale țării. În aceste condiții ordinea socială a fost restaurată și libertatea religioasă din nou asigurată. Misionarilor le-a fost permisă reîntoarcerea la acțiunile și locurile lor anterioare, dar numărul lor a fost considerabil mai mic, acest lucru fiind marcat și de criza economică de la începutul anilor '30. După convertirea la creștinism a lui Jiang Jiashi (Chiang Kai-Shek)²⁶ relațiile dintre stat și biserică s-au schimbat în bine, creștinii și reprezentanții lor fiind chemați să participe activ la viața socială și politică a guvernării Partidului Naționalist, cunoscută sub denumirea de „*New Life Movement*” (Mișcarea pentru o viață nouă).

Mișcarea anticreștină din cursul anilor '20 a avut un efect deosebit asupra Bisericii, aceasta fiind determinată, în primul rând, să se trezească la realitate și, apoi, să își facă o autoexaminare. În acest sens au fost realizate o serie de măsuri care să ajute creștinismul să se adapteze mai bine realităților din societatea chineză. Poporul chinez formula cel mai des următoarele două întrebări: „Ce înseamnă creștinismul cu adevărat?”, iar această întrebare atrăgea după sine și altele, precum: „Era creștinismul o religie ce cuprindea superstiții și care erau incompatibile cu știința vremii? Avea această religie vreo legătură cu latura socială a societății și era astfel determinată să se alinieze gândirii capitaliste?” În al doilea rând se punea întrebarea: „Care este locul și rolul Bisericii în viața Chinei?” Și această întrebare antrena o serie de alte întrebări, cum ar fi: „Era creștinismul o religie care interzicea oamenilor participarea activă la viața socială? Care era rolul Bisericii în reconstrucția statului?”

O integrare mai bună a Bisericii în societatea chineză sau o așa-zisă „indigenizare” a avut loc sub diferite forme, cum ar fi, spre exemplu

²⁵ *Ibidem*, p. 25.

²⁶ Chiang Kai-Shek a fost un om politic chinez, președinte al guvernului național din Nanjing (1928-1949). Ca șef al Gomindanului - Kuomintang (formațiune politică naționalistă, primul partid politic chinez, după model occidental, fondat în 1921), a contribuit la unificarea Chinei.

schimbarea sau adăugarea la numele inițial al misiunilor, a prefixului „Chinez(ă)”, prin acordarea funcțiilor de conducere din cadrul misiunilor reprezentanților chinezi, dintre cei convertiți și transformarea misiunilor în Biserici chineze independente. O „conștiință eclesială chineză” printre chinezi a început să se formeze treptat, iar identificarea cu interesele naționale chineze a fost văzută ca imperativă. Acest lucru a fost realizat prin diverse acțiuni sociale și politice, implicarea Bisericii în reconstrucția rurală, educația de masă, educația în ceea ce privește igiena personală, activități pentru combaterea prostituției sau a consumului de droguri. Multe dintre aceste acțiuni au fost inițiate și coordonate de „Asociația Creștină a Femeilor Tinere” și de Consiliul Național Creștin. În scurt timp, Biserica din China a reprezentat o voce destul de puternică la nivel național, care reprezenta câteva milioane de cetățeni.

Biserica a suferit mult, împreună cu întreaga societate, în timpul războiului cu Japonia (1937-1945). În teritoriile ocupate de inamic, facilitățile și libertățile religioase acordate Bisericii au fost mult diminuate și afectate, populația a fost persecutată, iar misionarii din țările aliate Chinei (aproximativ 1500 în anul 1942) au fost așezați în tabere de concentrare sau repatriați. Datorită dificultăților de ordin financiar, mai multe activități filantropice au încetat, numai câteva dintre acestea putând fi transferate, pentru a se putea desfășura în continuare, în zona liberă. În teritoriile controlate de naționaliștii chinezi, misionarii și creștinii chinezi s-au implicat în ajutorarea refugiaților, noi oportunități de evanghelizare fiind descoperite printre studenții care și-au părăsit locurile natale refugiindu-se în vestul țării pentru a-și desăvârși studiile.

Războiul civil (1947-1949) a început la doi ani după capitularea japonezilor. Problemele economice după 8 ani de război și valul de refugiați care reveneau la casele lor au reprezentat o mare provocare pentru guvernul chinez. Politica de reconstrucție gândită de către reprezentanții Bisericii creștine și reîntoarcerea misionarilor (aprox. 3500 în anul 1947) au făcut cu greu față realităților datorită timpului scurt și resurselor limitate. Greutățile au fost anticipate de mulți dintre creștinii chinezi, odată cu răspândirea tot mai puternică a comunismului. Mulți dintre conducătorii protestanți ai unor misiuni din China au părăsit țara încă înainte de răspândirea la scară foarte largă a noii ideologii și înainte de căderea guvernului. Unii misionari au decis să rămână pe

poziție, dar misiunea lor a putut să fie desfășurată cel mult până în 1952. Au avut loc așa-zise „întreviuri de urgență” și s-au realizat planuri pentru ca Biserica să poată face față noii realități. În iulie 1949, Vaticanul a trimis o scrisoare papală către toate parohiile catolice din China prin care le era interzis catolicilor chinezi să accepte sub orice formă comunismul.

I.4. Biserica din China după 1950²⁷

Apariția în 1949 a Republicii Populare Chineze a marcat sfârșitul oricărui fel de misiune creștină străină pe teritoriul chinez. Guvernul a susținut că religia creștină, indiferent de confesiune, este reprezentanta puterilor colonialiste și imperialiste. În aceste condiții Bisericile creștine din China au fost nevoite să își întrerupă legăturile cu America sau cu alte misiuni asemănătoare aflate în țări socotite imperialiste. Toate misiunile străine au fost închise, iar cei care activau în cadrul lor au fost expatriați, în timp ce instituțiile medicale sau educaționale care au fost înființate de către misionari au trecut în subordinea statului. Școlile cu profil teologic au fost unite între ele, ca un pretext înainte de închiderea totală, astfel încât de la un număr de 60 de asemenea școli în 1949, s-a ajuns la doar una în 1957²⁸.

De partea protestantă, mai mulți creștini au fost numiți ca și conducători ai bisericilor de către autoritățile guvernamentale, după începerea unei ample acțiuni de denunțare și încarcerare a foștilor lideri religioși, ceea ce a purtat numele de „Three-Self Reform Movement” (un fel de Blocul Preoților Democrați din România)²⁹. Toate Bisericile creștine au fost chemate să facă parte din această mișcare, iar cei care se opuneau intrării în această organizație „patriotică” erau acuzați de acțiuni contra-revoluționare și arestați.

Politica statului vis-a-vis de Biserică a devenit din ce în ce mai radicală, spre sfârșitul anilor '50, când, în 1957, a fost lansată marea mișcare de educație socialistă, iar un an mai târziu a fost lansat proiectul „Marii

²⁷ Scott W. Sunquist, *op. cit.*, p. 145.

²⁸ Zhibin Xie, *Religious Diversity and Public Religion in China*, Ashgate, Gower House, Anglia, 2006, p. 57.

²⁹ Donald E. MacInnis, *Religion in China, policy and practice*, Orbis Books, New York, 1989, p. 78.

Sărituri înainte". Preoții și slujitorii bisericilor au fost obligați să urmeze studii politice, mulți dintre ei au fost obligați să renunțe la activitatea din cadrul Bisericii și să meargă în rândul clasei proletare, ca și muncitori în diverse fabrici, pentru a servi ca exemplu și pentru a vorbi oamenilor despre noua doctrină socialistă. Pentru că numărul slujitorilor de la altare scăzuse mult, s-a făcut un apel pentru o Mișcare de Uniune Eclesială (a Bisericilor) (Church Union Movement), dar care a dus la reducerea drastică a numărului de biserici. Cele peste 200 de biserici din Shanghai au fost reduse la 8, iar la Beijing din cele 64 de biserici existente au rămas doar 4. Închiderea lăcașurilor de cult a fost făcută prin confiscare directă de către stat sau „oferirea voluntară” tot către autoritățile civile. Când Revoluția Culturală a fost încheiată în 1964 și cele câteva biserici rămase deschise au fost închise, persoanele care se declarau ca fiind religioase au fost calificate ca „superstițioase” și „incompatibile” cu noua societate revoluționară chineză. Între 1966-1979, din punct de vedere instituțional, creștinismul a fost eradicat în China, Bibliile au fost arse și mulți preoți și credincioși au ajuns în închisori. O parte dintre creștini au continuat să se întâlnească în secret în case particulare, mai ales în zonele rurale ale țării. Au apărut astfel așa-zisele „biserici din case” (House churches) al căror număr a crescut semnificativ până la sfârșitul anilor '70, dar trebuie menționat că în aceste condiții, creștinismul avea un caracter dezinstituționalizat și declericalizat.

În timpul politicii mai permissive a lui Deng Xiaoping, bisericile au început să se redeschidă spre sfârșitul lui 1979³⁰. Mișcările creștine cu caracter național au fost revitalizezate, iar politica religioasă a revenit oarecum la normal. A fost permisă deschiderea de școli teologice, tipărirea de cărți cu caracter teologic și a Bibliei, în aceste condiții creștinismul trecând printr-o perioadă de renaștere în timpul socialismului din anii 80 și 90, dezvoltând în același timp și anumite caracteristici specifice Chinei³¹. Activitățile creștine erau tolerate de către stat cu condiția ca Biserica să rămână sub controlul strict al guvernului.

³⁰ Zhibin Xie, *op. cit.*, p. 93.

³¹ Masao Takenaka, *God is Rice, Asian Culture and Christian Faith*, WCC, Geneva, p. 31.



Aceasta este o biserică romano-catolică din localitatea Lancang (Mekong), care a fost construită la mijlocul secolului al XIX-lea de misionarii francezi, dar care a fost arsă în timpul mișcării împotriva străinilor din anul 1905 și reconstruită în jurul anului 1920. Credincioșii acestei biserici sunt în special tibetani.

I.5. Ortodoxia în China

I.5.a. Misiunea ortodoxă rusă



Ortodoxia a apărut în China din Siberia, în anul 1685. În acel an împăratul Kangxi a relocat locuitorii orașelor rusești de la graniță pe care le înglobase în China¹². Maxim Leontiev, un preot care a mers cu împăratul, a sfințit prima biserică ortodoxă din Beijing în anul 1698 care era de fapt un vechi templu budist pe care împăratul Kan-Si l-a dăruit comunității de creștini ortodocși de curând stabiliți în oraș¹³.

¹² www.wikipedia.org.

¹³ †Antim Târgovișteanul, „Ortodoxia în Extremul Orient”, O IV (1951), nr.1, p. 101.

În primul secol și jumătate de prezență ortodoxă în China, Biserica nu a atras mulți credincioși, spunându-se că la 1860 nu erau mai mult de 200 de ortodocși în Beijing, acest număr incluzând și pe descendenții rușilor naturalizați. În 1715 ajunge în China prima misiune ortodoxă, rusă, condusă de arhimandritul Ilarion Lejaischi, cu binecuvântarea mitropolitului Filotei de Tobolsk. Printre misionari s-a manifestat curiozitatea față de tradițiile, cultura și limba poporului chinez și ca urmare unii dintre ei au scris despre aceste aspecte³⁴. Activitatea misiunii era sprijinită și de tratatul rus, care prin tratatul din 1858 a impus Chinei acordarea cetățenilor săi a libertății religioase, nemaiputând să-i urmărească pe aceștia în cazul trecerii la creștinism, precum și prevederea de a nu împiedica în niciun fel activitatea misiunii.

Cu toate acestea, Biserica a făcut eforturi mari în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Misiunea Spirituală a Bisericii Ruse din Beijing a fost treptat deservită de un cler evlavios și învățat, făcându-se prin intermediul lor numeroase traduceri de materiale religioase în limba chineză. Misiunea a publicat 4 volume de cercetări în domeniul sinologiei între anii 1850-1860. Doi clerici au devenit binecunoscuți studenților în domeniu, fiind vorba de arhimandritii Iachint Bichiurin și Palladius, acesta din urmă realizând și un dicționar foarte valoros. În timpul Răscoalei Boxerilor (1898-1900), care a generat atacuri violente asupra convertiților la creștinism, și ortodocșii chinezi au fost tăiați cu sabia pentru credința lor, în fiecare an în luna iunie făcându-se pomenirea celor 222 de chinezi ortodocși martirizați, împreună cu preotul Mitrofan, așa cum reiese și din icoana sfinților mucenici ai Chinei.

Chiar în timpul răscoalei mai sus amintite, în fruntea misiunii ortodoxe vine arhimandritul Inochentie Figurowschi, care va desfășura o activitate susținută pe toate planurile, activitate care s-a concretizat rapid, astfel încât în scurt timp au mai fost ridicate două case de rugăciune, o școală, un orfelinat, un azil de bătrâni și o tipografie, în care prima carte tipărită va fi un dicționar rus-chinez. După încheierea Răscoalei Boxerilor, ce fusese îndreptată împotriva europenilor și a creș-

³⁴ Unul dintre aceștia a fost arhimandritul Iachint Bichiurin, care a condus misiunea între 1807-1821, și care prin cercetările lui literare, istorice, etnografice sau religioase, a câpătat un mare renume, devenind pe baza acestor studii membru al Academiei de Științe din Rusia.

tinilor, Biserica Ortodoxă Rusă va trimite ajutoare materiale pentru sprijinirea misiunii. Personalul deservent ajunge la 34 de persoane, iar Inochentie este hirotonit episcop cu sediul la Beijing. În această nouă calitate va efectua lungi călătorii în China, înființând noi centre ale misiunii ortodoxe, cum ar fi la Hankau, Shanghai, Urga (Mongolia), Manciuria, Dalni și Jung-Ping-Fu³⁵. În ciuda revoltei, după 1902 existau 32 de centre misionare, 19 biserici ortodoxe cu aproape 10.000 de aderenți, Biserica având în administrare și mai multe școli și orfelinate și un seminar teologic, iar personalul bisericesc era reprezentat de 52 de clerici. După izbucnirea Primului Război Mondial și evenimentele din 1917 din Rusia, misiunea ortodoxă din China va întrerupe legăturile cu Biserica Ortodoxă Rusă, dar activitatea misionară va continua. În fruntea misiunii se va afla până în 1931 episcopul Inochentie, urmat pentru o scurtă perioadă de timp de episcopul Simeon Vinogradov, care se găsea ca misionar în China de aproape 30 de ani. Acesta a fost numit în fruntea misiunii de către mitropolitul Antonie Hrapovițki, conducătorul Sinodului disident de la Carloviț. În 1933, episcopul Simeon trece la cele veșnice, fiind urmat de către arhiepiscopul Victor Svjatin, care cu un an mai devreme fusese hirotonit de același mitropolit Antonie Hrapovițki ca episcop de Shanghai. Trebuie spus că situația canonică a acestei misiuni nu a fost foarte simplă, având în vedere că ortodocșii din China, după evenimentele petrecute în Rusia și apoi treptat și pe teritoriul chinez s-au organizat în două entități separate, care aveau pe de o parte în fruntea lor un arhiepiscop la Peikin, iar pe de altă parte un mitropolit exarh la Harbin (Manciuria), care se aflau sub ascultarea canonică a Sinodului de la Carloviț, respectiv a Patriarhiei Moscovei³⁶.

³⁵ †Antim Târgovișteanul, art. cit., p. 103.

³⁶ Între ierarhii care au păstorit în China și care se aflau sub ascultarea sinodului de la Carloviț s-a numărat și Sf. Ioan Maximovici, care va fi fost ultimul arhieru hirotonit de mitropolitul Antonie Hrapovițki, la data de 28 mai 1934. A fost trimis în China, în eparhia de Shanghai. Aici el va desfășura o activitate rodnică în organizarea unor societăți filantropice și de binefacere și va ridica o nouă biserică.

Odată cu venirea comuniștilor la putere, colonia emigranților ruși din China a fost nevoită să se refugieze și de acolo, majoritatea prin insulele arhipelagului filipinez. În 1949, în insula Tubabao, în lagărul pentru refugiați locuiau aproximativ cinci mii de refugiați. Insula se afla în calea uraganelor sezoniere. Într-o convorbire cu localnicii, un rus a menționat teama sa de uragane, însă aceștia i-au spus că nu există motive de

În timpul arhiepiscopului Victor Svjatin, mai bine spus în 1945, sunt reluate legăturile cu Patriarhia Moscovei și se creează unitatea între cele două organizații bisericești. În cursul unei vizite făcute la Moscova în cursul anului 1950, arhiepiscopul Victor Svjatin participa la ședința Sf. Sinod și propune alegerea ca episcop a preotului de origine chineză Teodor-Du. Acesta este ales ca episcop misionar de Tien-Tsin, fiind tuns mai întâi în monahism și primind numele de Simeon, iar la 30 iulie 1950 este hirotonit arhieru în catedrala Epifaniei din Moscova³⁷. Episcopul Simeon-Du este astfel primul ierarh ortodox de origine chineză.

În 1949, 106 biserici ortodoxe erau încă deschise, enoriașii acestora fiind în general ruși refugiați, iar numărul ortodocșilor chinezi era undeva la 10.000 de persoane. Revoluția culturală care a început la scurt timp a afectat puternic însă tânăra Biserică Ortodoxă Chineză³⁸.

Misiunea Rusă din China a fost condusă după cum urmează:

1. Pr. Maxim Leontiev (1685-1712)
2. Arhim. Ambrozie Umatov (1755-1771)
3. Arhim. Iachint Bichiurin (1806-1821)
4. Arhim. Peter Kamensky (1820-1830)
5. Arhim. Policarp Tougareinov (1840-1849)
6. Arhim. Palladie Kaffarov (1849-1859) și (1864-1878)
7. Arhim. Gurie Karpov (1858-1864)
8. Pr. Flavian (1878-1884)
9. Arhim. Amfilohie Lutovinov (1883-1896)
10. Mitropolitul Inochentie Figurovsky al Beijingului și a toată China. Arhimandrit între 1897-1901, Episcop de Beijing (1902-1921), Arhiepiscop al Beijingului și a toată China (1922-1928), Mitropolit (1928-1931)
11. Arhiepiscopul Simon Vinogradov (1928-1933)

îngrijorare, întrucât „sfântul vostru binecuvintează lagărul în fiecare noapte din toate cele patru părți”. După ce lagărul a fost evacuat, un uragan devastator s-a năpustit asupra insulei. În anul 1951, arhiepiscopul Ioan este trimis în Europa, mai întâi la Paris (unde va participa și la hirotonia întru arhieru a episcopului Teofil Ionescu, alături de mitropolitul Visarion Puiu), apoi la Bruxelles.

³⁷ †Antim Târgovișteanul, art. cit., p. 105.

³⁸ www.wikipedia.org.

12. Arhiepiscopul Viktor Svjatin de Beijing, Episcop de Shanghai (1928-1933), Episcop al Beijingului și a toată China (1933-1938), Arhiepiscop (1938-1956)

13. Sfântul Ioan Maximovici, Episcop de Shanghai 1934-1946, Arhiepiscop (1946-1949)

I.5.b. Eparhia ortodoxă autonomă chineză

În anul 1956 Exarhatul patriarhal rus pentru Asia Răsăriteană a fost desființat de către Patriarhia Moscovei și întreaga activitate din China a fost unificată într-o eparhie ortodoxă autonomă, condusă de episcopul Simeon-Du, având sediul la Shanghai³⁹. Publicația oficială a eparhiei chineze este „*Lumina Ortodoxiei*”, iar pentru credincioșii de limbă rusă se tipărea revista „*Foaia bisericească*”. În același an (1956) arhiepiscopul Victor Svjatin se reîntoarce în Rusia, în locul său pe scaunul arhieresc de la Beijing fiind hirotonit al doilea episcop de origine chineză, în persoana episcopului Vasile Suan.⁴⁰ Venirea comuniștilor la putere a dus la desființarea micii comunități ortodoxe din China.

În prezent, Guvernul Republicii Populare Chineze a recunoscut oficial cinci comunități religioase: budismul, catolicismul, islamul, protestantismul și taoismul, dar nu și creștinismul ortodox. Obstacolul politic major îl constituie teama guvernului că forțe politice externe – în acest caz, în principal din Rusia – pot să își manifeste o oarecare influență în China.⁴¹

Câteva comunități ortodoxe, în general formate din bătrâni, continuă să se reunească la Beijing și în nord-estul Chinei (inclusiv Heilongjiang), pe cât se pare cu acordul tacit al guvernului. Până în 2005 exista un preot ortodox pentru aceste comunități, dar în prezent mai mulți tineri chinezi studiază teologia la diverse seminarii din Rusia pentru a putea deveni preoți activi. Cu toate acestea, situația rămâne însă una foarte delicată, până de curând două biserici din Shanghai fiind folosite ca restaurante și baruri de noapte.

³⁹ †Antim Nica-Târgovișteanul, „Înființarea Episcopiei Ortodoxe Autonome din China”, BOR LXXIV (1956), nr. 5, p. 1431.

⁴⁰ Prof. Dr. L. Pădureanu, art. cit., p. 230-231.

⁴¹ Zhibin Xie, *op. cit.*, p. 71.

Tot ca o minoritate ortodoxă pe teritoriul Chinei activează și evenkii, care împreună cu rudele lor evenii și alte câteva triburi din Siberia și China sunt un popor tradițional ortodox. Aceștia sunt dintre puținele popoare din Asia care urmează nominal credința ortodoxă, pe care au adoptat-o voluntar (nefiind obligați să facă acest lucru, cum se întâmplase în cazul altor popoare) în timpul expansiunii ruse în Siberia. Aproximativ 3000 de evenki trăiesc azi în împrejurimile provinciei Heilongjiang.

II. Creștinismul în Japonia

II.1. Creștinismul în perioada feudalismului târziu

Creștinismul a pătruns în Japonia prin intermediul misionarilor romano-catolici. În a doua parte a secolului al XVI-lea era deja răspândit în întreaga țară. Perioada de război civil îndelungat s-a încheiat când Oda Nobunaga (1534-1582) și apoi Toyotomi Hideyoshi (1536-1598) au avut succes în stabilizarea situației politice a țării. Astfel a fost impusă o guvernare centralizată, cunoscută sub denumirea de perioada Tokugawa, care a însemnat și o dezvoltare a societății feudale, în timpul căreia lorzii feudali și-au dezvoltat controlul politico-militar asupra militarilor și oamenilor de rând⁴². În aceste condiții a sporit comerțul cu Portugalia și Spania, acest lucru reprezentând și o creștere a numărului misionarilor creștini din ordinul iezuiților, care în cele din urmă au fost interziși de către conducerea statului.

Francis Xavier (1506-1552)⁴³, primul misionar iezuit, și cei care au venit împreună cu el nu erau dependenți de puterea politică portugheză, ci au venit în Japonia mânați fiind de motive religioase, dorind cu adevărat răspândirea Evangheliei. Dar iezuiții erau protejați de conducerea portugheză sau spaniolă, aceste misiuni făcute de ei nefiind puse sub autoritatea papală. Cu tot ajutorul venit din partea statului, fondurile nu erau necesare, drept pentru care ei, misionarii iezuiți, erau dependenți de comerțul pe care îl făceau ei înșiși cu Japonia. Rolul lor era

⁴² Akio Dohi, „Christianity in Japan” în T.K.Thomas (ed.): *Christianity in Asia-North East Asia*, Christian Conference of Asia, Toa Payoh, Singapore 1979, p. 37 sq.

⁴³ Samuel Hugh Moffett, *op. cit.*, p. 73.

acela de a fi martori de încredere la efectuarea tranzacțiilor comerciale⁴⁴. Acest lucru a contribuit la acceptarea creștinismului de către autoritățile japoneze, dar tot acest lucru a dus mai târziu la expulzarea misionarilor de pe teritoriul Japoniei, cu riscul asumat de fi marginalizați pe piața internațională a comerțului, având în vedere că Portugalia și apoi Spania erau adevărate puteri pe piața comercială internațională.

Alessandro Valignano (1539-1606)⁴⁵, vicar general al ordinului iezuit în Orient, a avut o mare influență pentru integrarea misiunilor creștine în societatea japoneză. El a vizitat de 3 ori Japonia și a văzut nivelul de civilizație ridicat al Japoniei și inteligența băștinașilor, făcând astfel o diferență între modul occidental european de viață și cel al japonezilor. Dificultățile au continuat însă, pentru că învățăturile creștine erau total străine tradițiilor spirituale japoneze. Misionarii au încercat să își ducă misiunea la bun sfârșit, printr-un proces de educare a poporului și prin publicarea și răspândirea de scrieri creștine. Pe lângă locașurile de cult au fost organizate instituții în care erau oferite cursuri elementare cu privire la învățătura creștină, a fost adusă o mașină pentru tipar fiind realizat un catehism și vieți ale sfinților.

Era nevoie însă și de o prezență a băștinașilor în așa-numita „Societate a lui Iisus”, nu numai ca și laici, dar și ca preoți. Unii au decis chiar să își închine întreaga viață slujirii lui Iisus și misiunii creștine. În 1592 au fost înregistrați primii doi frați de naționalitate japoneză, iar în 1601 au fost hirotoniți primii doi preoți japonezi, care au fost hirotoniți de către episcopul Luis Cerquira al Japoniei. După aproximativ 8 ani, acolo erau aprox. 8 preoți pentru un număr de aprox. 300 de japonezi convertiți la creștinism⁴⁶.

Trebuie spus că motivele acceptării creștinismului erau destul de variate. După cum am arătat deja, unul era reprezentat de legăturile comerciale pe care le întrețineau cu țările iberice. Un alt motiv era atitudinea prietenoasă a anumitor conducători japonezi (de ex. Nobugana) față de misionarii creștini. Mulți s-au convertit la creștinism ca urmare a botezului stăpânilor sau conducătorilor, convertiri în masă având loc în

⁴⁴ Pr. Drd. Nichita Runcan, *Ortodoxia în Japonia*, O XLIII (1991), nr. 1, p. 140.

⁴⁵ Samuel Hugh Moffett, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁶ Akio Dohi, *op. cit.*, p. 39.

unele provincii precum Kyushu. Chiar și unii preoți budiști au acceptat creștinismul, mai ales după discuții pe diverse teme cu misionarii creștini, fiind foarte impresionați de argumente și de spiritualitatea prezentată lor.

În perioadele de persecuție unii convertiți au apostaziat, un mare număr părăsind Biserica, fiind influențați de legăturile pe care le aveau cu nobilii, precum și de o solidaritate pe care au arătat-o astfel față de comunitatea din care făceau parte. Cei care au rămas au ajuns chiar la martiriu, fiind înregistrați între 3 și 4000 de martiri în cursul secolului al XVII-lea, fiind convinși de mântuirea și viața veșnică. Un alt mod de a supraviețui persecuțiilor a fost acela de a trăi ascunși în munți sau în diverse insule⁴⁷.

II.2. Creștinismul la începutul epocii moderne

Puterile din Vest au promovat în secolele XVIII-XIX o puternică politică de expansiune colonială în multe dintre țările Asiei. Au început prin încheierea de tratate de navigație și comerț cu Japonia (1858). Pentru a se putea apăra mai bine, Japonia a înlăturat sistemul feudal Tokugawa (1868) și a creat o formă centralizată de guvernământ sub împăratul Meiji. Odată cu introducerea tehnologiilor existente la acea vreme, din partea de Vest, noua guvernare a transformat Japonia într-o țară independentă, puternică și bogată. Constituția imperială din 1889, care institua ca formă de guvernământ monarhia constituțională, impunea ascultare și supunere totală și necondiționată față de „sfântul” împărat, a cărui putere era exercitată prin intermediul guvernului. Printr-o lege imperială a educației din 1890, erau prevăzute 4 principii morale ale poporului: moralitatea umană era determinată prin puterea divină a împăratului, era ridicată interdicția de a practica religia creștină, impusă de orânduirea trecută, dar guvernarea continua să manifeste o indiferență absolută față de creștinism, fiind prevăzută în constituție o libertate religioasă, atâta timp cât cultele nu interveneau în treburile statului⁴⁸.

⁴⁷ Samuel Hugh Moffett, *op. cit.*, p. 87.

⁴⁸ Akio Dohi, *op. cit.*, p. 41.

Creștinismul a reintrat în Japonia prin intermediul misionarilor protestanți americani și englezi începând cu 1859,⁴⁹ dar având în vedere că interdicția asupra creștinismului era încă în vigoare aceștia s-au pregătit pentru vremuri mai bune. Astfel, au tradus Biblia, după ce au învățat temeinic limba japoneză și au practicat medicina.⁵⁰ După ridicarea interdicției, în 1873, munca de evanghelizare a început cu putere, numărul celor botezați crescând destul de mult.

Un mare număr de convertiți erau mai vechii luptători, care odată cu schimbările politice de după instaurarea dinastiei Meiji, și-au pierdut statutul lor social și privilegiile socio-economice. După ce au studiat sub îndrumarea misionarilor diversele științe pe care aceștia le predau la început, au fost profund mișcați de devoțiunea cu care misionarii își îndeplineau datoria și acest lucru a determinat un mare număr dintre aceștia să accepte convertirea la creștinism. A fost greu să se poată face o separare între dragostea față de Dumnezeu și dragostea față de țară. Creștinismul a pătruns și în mediul rural, acolo unde fermierii au acceptat convertirea la creștinism, pe care l-au găsit ca un nou mod de viață, în timpurile de schimbare prin care le trecea poporul japonez. Ei au găsit în creștinism un nou concept moral care accentua egalitatea între semenii, creați de același Dumnezeu și răscumpărați de Iisus Hristos. Această cale de gândire, oarecum revoluționară, era derivată din creștinism și intra în conflict cu felul tradițional de gândire asupra vieții. Ei au fost acuzați că sunt ne-japonezi datorită religiei lor.

Când numărul creștinilor a crescut și bisericile au fost ridicate, a apărut problema relației între misiunea creștină organizată în Japonia și noua Biserică apărută aici. Majoritatea au susținut că această Biserică ar trebui să fie independentă și liberă de influența vreunei misiuni creștine. Creștinii convertiți de naționalitate japoneză nu erau obișnuiți cu organizarea bisericească și în aceste condiții au avut nevoie, pentru organizarea acesteia, de ajutorul misionarilor, care aveau cunoștință despre administrarea Bisericii, dar și suport financiar.⁵¹ Atunci când în final bisericile au fost organizate, după model european, s-a constatat că

⁴⁹ Pr. Drd. Nichita Runcan, *op. cit.*, p. 141.

⁵⁰ Samuel Hugh Moffett, *op. cit.*, p. 504.

⁵¹ Scott W. Sunquist, *op. cit.*, p. 411 sq.

multe parohii organizate erau dependente material de ajutorul material al misionarilor. În aceste condiții, independența acestei Biserici nu putea să fie decât una parțială.

Pe lângă misiunile protestante, activitatea misiunilor romano-catolice a început în 1862, odată cu revenirea misionarilor de la Societatea Misionară Străină de la Paris. Acești misionari au fost surprinși la găsirea creștinilor care trăiau ascunși lângă Nagasaki, de frica persecuțiilor. În 1891, Japonia a fost împărțită în 4 vicariate, iar papa a stabilit ca episcopul de Tokyo să fie conducătorul acestei Biserici și el să aibă în subordine 4 episcopi sufragani.

Biserica Ortodoxă Rusă din Japonia, era subordonată Patriarhiei de la Moscova. Cel responsabil cu misunea ortodoxă rusă era preotul Nicolai (1836-1912), mai târziu episcop de Reval, cu responsabilitate și la Tokyo. În cadrul misiunii ortodoxe mulți băștinași au fost foarte activi ca și cateheți, în special în nordul Japoniei⁵².

Pe lângă aceste misiuni, s-au numărat și altele neo-protestante, cum ar fi cele ale comunității metodiste-episcopale din America, din Canada sau a celei presbiteriene.

Această perioadă de creștere pentru Biserică s-a încheiat odată cu stabilizarea la nivel guvernamental și apariția dorinței de a crea un stat bazat pe shintoism și pe sistemul imperial. Deși Bisericile creștine au cunoscut o înflorire și în timpul perioadei Taisho (1912-1926), aceasta a fost de scurtă durată, pentru că odată cu creșterea și concentrarea populației în special în zonele urbane, după 1930, conducătorii politici au devenit mai preocupați pentru mobilizarea militară în vederea expansiunii cât mai puternice în Asia a imperiului. După mai multe luări de poziție față de politica statului, Biserica a trebuit, în cele din urmă, să reziste prin acceptarea acestor noi situații și acomodarea în acest nou mediu.

După al Doilea Război Mondial soldat cu înfrângerea Japoniei de la 15 august 1945 și intrarea în vigoare a noii constituții din 1947, creștinismul s-a găsit într-o cu totul altă situație. Una dintre consecințele noii situații a fost formarea Consiliului Național Creștin din Japonia (National Christian Council of Japan) în anul 1948⁵³. Statutul preferențial al

⁵² Samuel Hugh Moffett, *op. cit.*, p. 508.

⁵³ Scott W. Sunquist, *op. cit.*, p. 410.

religiei shintoiste a fost desființat și a fost astfel creată o „piață liberă” pentru celelalte religii, unele dintre ele total noi pentru Japonia, acestea putând să pătrundă fără vreun control din partea statului. Generalul MacArthur a cerut misionarilor să ajute la reconstrucția Japoniei, în acest fel între 1949-1953 venind în Japonia peste 1500 de misionari. Multe Biserici au cunoscut o creștere deosebită în această perioadă postbelică, dar creșterea s-a mai temperat la începutul anilor '60. În ciuda eforturilor a peste 200 de societăți misionare, numărul credincioșilor creștini s-a situat undeva în jurul numărului de 1 milion, ceea ce reprezenta aproximativ 1% din populația țării. Dacă statistica aceasta ar fi luată separat pentru fiecare denominațiune creștină, rezultatul ar fi dezamăgitor. Pe lângă implicarea în misiunea propriu-zisă, multe dintre aceste Biserici și organizații creștine s-au implicat și pe latura educațională și a asistenței sociale în societatea japoneză. Au fost create astfel peste 2000 de instituții educaționale catolice și protestante de la grădinițe până la universități, care erau frecventate de peste 600.000 de studenți⁵⁴. Biserica a jucat un rol important în reforma sistemului social al Japoniei, în 1926, când guvernul a analizat și a acreditat instituțiile de ajutor social din țară, din cele 32 acreditate, 22 erau ale Bisericii. Inspirați de către viziunea socială a Bisericii, mulți cetățeni s-au implicat în politică, tocmai pentru a ajuta la dezvoltarea societății japoneze. Doi creștini, I. Abe și T. Katayama au fost membrii fondatori ai Partidului Democrat, iar în 1947, sub noua Constituție, Katayama a devenit primul prim-ministru al Japoniei provenit dintr-un partid socialist.

Cu toate acestea, foarte puțini japonezi își manifestau interesul pentru a deveni membri ai Bisericii, deși realizează rolul benefic jucat de Biserică în cursul istoriei și mai ales în momentele critice prin care a trecut poporul japonez. Există totuși semne că în perioada contemporană, percepția creștinismului de către japonezi este una mult mai favorabilă și mai deschisă decât în perioadele anterioare. Vânzările Bibliei au crescut considerabil în ultimele două decenii, literatura creștină a cunoscut și ea o creștere semnificativă în ceea ce privește vânzările, existând mulți scriitori creștini japonezi ale căror lucrări prind foarte

⁵⁴ Kumazawa Yoshinobu (ed.): *Christianity in Japan*, Kyo Bun Kwan, Tokyo, Japonia, 1991, p. 16.

bine la publicul din afara bisericilor. Cel mai cunoscut este Shusaku Endo,⁵⁵ romancier catolic, al cărui renume a depășit granițele Japoniei. O altă caracteristică a zilelor noastre o reprezintă numărul tot mai mare de tineri căsătoriți care cer să li se officieze căsătoria religioasă. Deși numărul creștinilor este de doar 1% din populație, mai mult de 30% dintre aceștia aleg și căsătoria religioasă.

II.3. Ortodoxia în Japonia

II.3.a. Începuturile ortodoxe în „țara soarelui răsare”

Sfântul Nicolae al Japoniei (după numele de botez Ivan Dimitreivich Kasatkin) a adus Ortodoxia în Japonia în secolul al XIX-lea. În 1861, el a fost trimis de Biserica Rusiei la Hokkaido ca preot al capelei consulatului rus. Cu toate că guvernarea shogunilor din acel timp interzicea japonezilor convertirea la creștinism, destul de curând câțiva vecini au început să viziteze regulat capela⁵⁶. În aprilie 1868, trei dintre ei s-au convertit, aceștia fiind primii convertiți ai lui Nicolae al Japoniei. Chiar dacă aceștia erau primii săi convertiți în Japonia, nu erau și primii japonezi ortodocși, câțiva japonezi stabiliți înainte în Rusia convertindu-se la ortodoxie⁵⁷. Trebuie spus că Nicolae a căutat colaboratori dintre localnici⁵⁸, printre aceștia numărându-se și Tauma Sawabe, samurai și preot șintoist din Hakodate, care a intrat în contact cu Nicolae într-un mod mai puțin plăcut, dar ascultându-l apoi pe acesta a fost impresionat de cele auzite, convertindu-se la Ortodoxie (cu numele de Pavel) și încercând să traducă în limba japoneză învățătura de credință ortodoxă.

În anul 1869 ieromonahul Nicolae Kasatkin se reîntoarce în Rusia pentru a cere Sinodului rus înființarea unei Misiuni Ortodoxe în Japonia, lucru care se va concretiza prin înființarea acestei instituții, ce va fi

⁵⁵ Scott W. Sunkuist, *op. cit.*, p. 412.

⁵⁶ Misiunea ortodoxă din Japonia a fost socotită ca fiind una dintre cele mai mari realizări din întreaga activitate misionară rusească. Cf. Pr. Drd. N. Runcan, *op. cit.*, p. 142.

⁵⁷ Samuel Hugh Moffett, *op. cit.*, p. 506.

⁵⁸ I. Negrescu, *Cu privire la introducerea Ortodoxiei în Japonia*, în O XIII (1960), nr. 4, p. 658.

inaugurată la 4 aprilie 1871⁵⁹, iar conducător al ei va fi numit chiar Nicolae, ridicat acum la rangul de arhimandrit. Activitatea Misiunii Ortodoxe Japoneze nu trenează prea mult, fiind înființate în scurt timp alte centre de misiune la Tokyo, Kyoto, Nagasaki și Hakodate, crește numărul slujitorilor, sunt imprimate cărți de rugăciuni și alte materiale didactice pentru catehumenii japonezi care se pregăteau să primească botezul creștin, la aceasta un aport deosebit avându-l Pavel Sawabe. Treptat Ortodoxia se răspândește, în 1872 fiind trimis din Rusia un alt ieromonah, Anatolie Chihai, moldovean din stânga Prutului, născut în 1838 la Hotin și absolvent al Academiei Teologice din Kiev, care se va stabili la Hakodate, după mutarea lui Nicolae Kasatkin la Tokyo⁶⁰. Aici, Nicolae va pune temelia catedralei „Învierii Domnului”, dar activitatea misionară se va dezvolta și pe plan educațional prin înființarea de școli sub patronajul Bisericii. Având în vedere această frumoasă creștere, în anul 1875 Pavel Sawabe este hirotonit preot, acesta fiind primul cleric ortodox de origine japoneză, el fiind răspunzător pentru centrul bisericesc înfloritor ce se înființase la Sendai. În aceste condiții, numărul credincioșilor ajunge la sfârșitul anilor '70 ai secolului al XIX-lea la peste 5000, aceștia fiind deserviți de 6 preoți japonezi, 25 de cateheți și 51 de ajutori de cateheți.⁶¹ Nicolae Kasatkin cere, în aceste împrejurări, hirotonia și trimiterea în Japonia a unui episcop ortodox, Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse hotărând ca cel hirotonit să fie tocmai Nicolae, având în vedere activitatea sa susținută depusă deja în Japonia și faptul că era deja familiar cu realitățile din această parte a lumii. Hirotonia a avut loc la 30 martie 1880, episcopul Nicolae revenind în Japonia la sfârșitul lunii octombrie același an. Curând se începe construcția catedralei „Învierea Domnului” din Tokyo, care va fi sfințită la 8 martie 1891, ocazie cu care Sinodul rus îl ridică pe episcopul Nicolae la rangul de arhiepiscop. Este reorganizat și Seminarul teologic din Tokyo, care va ajuta la afirmarea Ortodoxiei din Japonia, promovând tineri cu o cultură teologică temeinică. La acest Seminar limba de predare era japoneza, chiar episcopul Nicolae predând Dogmatica ortodoxă. Biserica

⁵⁹ Pr. Drd. Nichita Runcan, *op. cit.*, p. 143.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 145.

⁶¹ *Ibidem*.

Ortodoxă era prezentă și în viața socială din Japonia, în primul rând prin înființarea primei școli de infirmiere din Japonia, la Tokyo, ce a fost deschisă în 1896 și care există până în zilele noastre. Pe lângă aceasta au fost înființate și școli de fete la Tokyo și Kyoto. Este adusă din Rusia și o tiparniță pentru imprimarea cărților de cult, a Bibliei și a revistei *Ortodoxia nouă* ce era editată de către Biserica Ortodoxă din Japonia. Ulterior numele revistei va deveni, începând cu 1912, *Vestitorul Ortodox*⁶².

În afară de câteva călătorii scurte, Nicolae a rămas în Japonia chiar și în timpul războiului ruso-japonez (1904-1905) și a răspândit Ortodoxia în toată țara, fiind hirotont ca primul episcop al Bisericii Ortodoxe a Japoniei. Nicolae a fondat catedrala din Tokyo în districtul Kanda și și-a petrecut peste jumătate de secol în capitală, de aici porecla de *Niko-lai-do* dată de credincioșii Catedralei Învierii din Tokyo. Misiunea inițială de întemeiere a Bisericii Ortodoxe a Japoniei depindea de Biserica Ortodoxă Rusă, în special în ceea ce privea finanțarea. Războiul mai sus amintit a creat o situație politică dificilă pentru Biserică. Situația grea era agravată și de vârsta înaintată a arhiepiscopului Nicolae (68 de ani), care era conștient de acest lucru și care căuta un succesor care să se ridice la nivelul așteptărilor și care să fie în stare să ducă mai departe lucrarea începută de el. În 1908, la Tokyo, este trimis episcopul Serghie Tihomirov, rectorul Academiei duhovnicești din Petersburg, care va deveni episcop de Kyoto. La sărbătorirea semicentenarului Ortodoxiei japoneze, aceasta avea doi episcopi, un preot și un diacon rus, iar ceilalți clerici erau cu toții japonezi. La festivități au participat chiar și membri ai Guvernului japonez, iar guvernatorul orașului Tokyo a spus: *Mi se pare că marile servicii pe care slăvitul învățător Nicolae le-a adus statului nostru nu se mărginesc numai la succesele misionarismului, ci constau și în aceea că el a contribuit la dezvoltarea civilizației în țara noastră. De aceea respectuos aduc laudele cuvenite meritelor pe care slăvitul învățător le-a câștigat atât în fața lumii, cât și față de statul nostru*⁶³.

La 3/16 februarie 1912, Nicolae Kasatkin trece la cele veșnice fiind înmormântat la Tokyo. El lasă în urma sa o Biserică ce număra

⁶² Pr. Drd. Nichita Runcan, *op. cit.*, p. 148.

⁶³ I. Negrescu, *op. cit.*, p. 660.

peste 33.000 de credincioși, cu 35 de preoți și 22 de diaconi de origine japoneză.

II.3.b. Ortodoxia japoneză la începutul secolului XX

După cum era de așteptat, în locul lui Nicolae Kasatkin este numit episcopul Serghie Tihomirov, care va deveni „episcop al Japoniei”. În această perioadă se urmărește în special predicarea învățaturii ortodoxe în limba japoneză, motiv pentru care episcopul începe studierea limbii populației indigene.

După revoluția bolșevică, guvernul japonez avea suspiciuni privind Biserica Ortodoxă Japoneză, în particular, aceasta fiind folosită ca acoperire pentru spionajul comunist rus. Biserica Rusă a suferit în același mod de pe urma politicii staliniste și nu mai avea posibilitatea să ajute tânăra Biserică din Japonia.

În timpul Războiului de cincisprezece ani (1930-1945), care din 1939 a făcut parte din cel de-al Doilea Război Mondial, creștinismul din Japonia a cunoscut o perioadă foarte grea, în special Biserica Ortodoxă. Bisericii Ortodoxe din Japonia i s-a cerut încă de la începutul anilor '40 să înainteze oficialităților statului o nouă Mărturisire de credință și un nou Regulament de organizare⁶⁴. Această cerere se face pe baza noii legi de naționalizare a bisericilor și asociațiilor bisericești japoneze, apărută în 1940, care prevedea că organizațiile religioase trebuiau să fie înregistrate la Ministerul Culturii pentru a se putea bucura de dreptul de persoană juridică. După analizarea acestor documente, nu au fost aprobate toate articolele de către guvernul japonez. Una dintre condițiile puse pentru primirea recunoașterii din partea autorităților era ca Biserica să fie condus de un mitropolit de origine japoneză. Mitropolitul Serghie hotărăște ca la conducerea mitropoliei să fie rânduit Arsenie Ivasava, care studiasse teologia la Petersburg. Cel de-al doilea episcop al Japoniei, Mitropolitul Serghie,⁶⁵ a suferit din greu din cauza acestor suspiciuni guvernamentale, fiind forțat să demisioneze din funcția de episcop (1941) de către

⁶⁴ Pr. Drd. Nichita Runcan, *op. cit.*, p. 150.

⁶⁵ Încă din 1921, episcopul Serghie este ridicat la rang de arhiepiscop, de către patriarhul Tihon al Moscovei. În urma unui cutremur catedrala din Tokyo este grav avariata, arhiepiscopul Serghie se va ocupa îndeaproape de reparațiile necesare, în 1931 fiind ridicat la rang de mitropolit de către Sinodul rus.

credincioșii nemulțumiți de numirea lui Arsenie Ivasava la conducerea Mitropoliei, el murind în circumstanțe neclare în 10 august 1945, cu cinci zile înainte de sfârșitul războiului.

II.3.c. Ortodoxia japoneză după 1945

Odată apărute aceste neînțelegeri, o minoritate, sub influența ierarhiei ruse dizidente grupate în jurul Sinodului de la Carloviț, hotărăște ca protoiereul japonez Ioan Ono să fie tuns în monahism primind numele de Nicolae și hirotonit arhiereu, cu titlatura de „episcop al Japoniei” (1941). Această mișcare este cunoscută sub numele de Biserica Ortodoxă Rusă Podvorye din Japonia, pentru ca în 1946, după ce situația Bisericii Ortodoxe Ruse s-a îmbunătățit, Biserica Ortodoxă a Japoniei să revină sub ascultarea canonică a Bisericii Rusiei. Cu toate acestea, după capitularea Japoniei, ocupația aliată a avut o atitudine generoasă față de creștinism, datorită componentei predominant americane. Deoarece majoritatea slavilor și grecilor americani frecventau parohiile locale, Ortodoxia din Japonia a făcut un pas înainte, din punct de vedere al numărului de membri, dar nu din punctul de vedere al canonicității. Câțiva clerici se retrag de sub jurisdicția Patriarhiei Ruse și cer intrarea sub omoforul mitropolitului Teofil, conducătorul de atunci al Mitropoliei Americane (precursoarea OCA). Începând cu 1946, arhiepiscopii hirotoniți de Mitropolia Americană au condus destinele unei părți a Bisericii Japoniei. În acest timp, câțiva tineri care au studiat la Seminarul Teologic St. Vladimir al OCA din New York sunt acum numiți conducători ai Bisericii Ortodoxe din Japonia⁶⁶. Între aceștia amintim pe episcopul Veniamin Basaliga de Pittsburgh, care începând cu 1947 (până în 1953) va deveni episcop titular al Bisericii Japoniei și va lua în posesie catedrala din Tokyo și celelalte bunuri aparținătoare. Acest lucru duce la o serie de frământări, având în vedere că și episcopul Nicolae Ono împreună cu credincioșii de sub ascultarea sa își revendicau dreptul de proprietate asupra acestora⁶⁷. Urmașul lui Veniamin Basaliga a fost Irineu Bekiș (1953-1961), care va ajunge ulterior mitropolit în America. Sub ascul-

⁶⁶ †Antim Târgovișteanul, *Ortodoxia în...*, p. 109.

⁶⁷ Pr. Drd. N. Runcan, *op. cit.*, p. 151.

tarea Mitropoliei americane au mai funcționat în Japonia și arhieriei Nikon (1961/2) și Vladimir (1962-1969).

Credincioșii rămași sub ascultarea Patriarhiei Moscovei rămân fără arhipăstor după moartea lui Nicolae Ono, iar la mijlocul anilor '60 ai secolului XX vor cere la Moscova un episcop pentru Biserica lor. În aceste condiții, la 9 decembrie 1967 este hirotonit episcop⁶⁸, preotul japonez Sayama Dairoku, după ce fusese tuns în monahism cu numele de Nicolae. Au loc schimbări la nivel administrativ și organizatoric, odată cu reintoarcerea în Japonia a episcopului Nicolae. Este elaborat un Regulament pentru organizarea Misiunii duhovnicești ortodoxe în Japonia, care va fi aprobat și de Sinodul rus și ulterior înregistrat la autoritățile de stat japoneze.

În 1970, Nicolae Kasatkin a fost canonizat de către patriarhul Moscovei și este cunoscut ca Sfântul Nicolae, apostolul japonezilor. Ziua sa de prăznuire este 16 februarie⁶⁹. În anul 2000, Biserica Rusiei l-a canonizat pe episcopul Andronic din Perm ca sfânt și mucenic. El a fost hirotonit ca primul episcop de Kyoto, iar mai târziu a fost martirizat, fiind arhiepiscop de Perm, în timpul revoluției bolșevice. Astăzi cele două entități eclesiale, Biserica Ortodoxă Podvorye și Biserica Japoniei sunt în relații foarte bune, ambele aflându-se practic sub ascultarea Patriarhiei Moscovei, pomenind la Sf. Liturghie pe patriarhul Moscovei și pe mitropolitul întregii Japonii. La data de 16 februarie sărbătorească împreună pe Sf. Nicolae, săvârșind împreună o molitvă în cinstea sfântului.

În zilele noastre, Biserica Ortodoxă din Japonia este condusă de PF Daniel (Nushiro), Arhiepiscop de Tokyo și Mitropolit al întregii Japonii. În subordinea sa se găsesc Episcopia de Sendai și pentru Japonia Răsăriteană, condusă de PS Serafim și o Episcopie de Kyoto, în prezent vacantă.

La 4 martie 2008, lângă Tokyo, a fost sfințit terenul și a fost pusă piatra de temelie pentru o viitoare biserică ortodoxă rusă, care va deservi comunitatea de credincioși ortodocși din Japonia⁷⁰. La eveniment au participat reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe Ruse, ai Bisericii Orto-

⁶⁸ N. Runcan, *op. cit.*, p. 152.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ http://www.basilica.ro/ro/stiri/o_noua_biserica_ortodoxa_in_japonia.html

doxe Ucrainene și ai Bisericii Ortodoxe din Japonia. Fondurile pentru construcția acestei biserici au fost alocate în parte de către Patriarhia Moscovei și în parte de către credincioșii ortodocși din Rusia. Noua biserică ortodoxă din Tokyo va fi cea de-a doua din Japonia, după Catedrala „Învierea Domnului”.

II.3.d. Biserica Ortodoxă Română în Japonia

Deși nu a existat nicio parohie ortodoxă aparținătoare canonic de Patriarhia Română, în cursul anului 2007, la ambasada României de la Tokyo, a slujit două zile consecutiv ÎPS Iosif Pop de la Paris, mai mult pentru a vedea care este posibilitatea înființării vreunei parohii aici. La scurt timp, această vizită s-a concretizat în înființarea unei prime parohii la Tokyo, cea de-a doua fiind în curs de înființare.

Astfel, cu binecuvântarea PF Daniel și la solicitarea comunității românești din Japonia, pr. Mircea Alexă Uță, consilier în cadrul Sectorului Comunități Externe al Patriarhiei Române, a efectuat în perioada 23 aprilie - 16 mai 2008, cu ocazia Învierii Domnului, o vizită în Japonia, în vederea acordării asistenței religioase românilor ortodocși din această țară și pentru a ajuta la constituirea unei parohii ortodoxe românești în „Țara soarelui răsare”. Cu ajutorul familiei Barbu – Kyoji, reprezentanți ai comunității românești din Japonia, părintele a reușit să adune la Liturghia din noaptea Învierii aproximativ 100 de români, unii veniți de la distanțe de câteva sute de kilometri. Cât a stat aici, a spovedit și a împărtășit zeci de români, a botezat mai mulți prunci, dar și un adult japonez, soțul unei românce, a cununat tinere perechi. De asemenea, s-au făcut primii pași în vederea constituirii parohiei.

Comunitatea ortodoxă română din regiunea Tokyo, Japonia, va avea în curând atât un preot, cât și un paraclis unde să poată participa la sfintele slujbe. Părintele Alexandru Nicodim a fost numit preot paroh al Parohiei „Sfântul Gheorghe” din Ito, o localitate aflată la 100 de km de Tokyo⁷¹.

La Ito, comunitatea ortodoxă română s-a organizat deja, și a cumpărat un imobil care va fi transformat în casă parohială. Comunitatea română din Japonia numără în prezent 4.000 de credincioși ce aparțin de 2 parohii: parohia de Tokyo și cea din regiunea Osaka-Nagoya⁷².

⁷¹ <http://ortodoxa.jp/>.

⁷² <http://nagoya.ortodoxa.jp/>.

Pe viitor se dorește ca în Parohia „Sfântul Gheorghe” să se construiască și o biserică, pentru care există deja un proiect⁷³.

Românii din Nagoya – Japonia, au participat pe 26 decembrie 2008 la sfintele slujbe săvârșite cu ocazia Crăciunului la Nagoya International Center. A fost săvârșită astfel pentru prima dată Sfânta Liturghie în limba română pentru recent înființata Misiune ortodoxă română „Învieirea Domnului” din Nagoya. Slujba a fost oficiată de Preot Dr. Cristian Gheorghiu, parohul acestei comunități⁷⁴.

III. Creștinismul în Coreea

În ceea ce privește creștinismul în această parte a lumii asiatice (orientale) se spune că ar fi fost introdus în secolul al VII-lea. Erezia nestoriană, persecutată în țările vestice, a ajuns în Persia trimițând misionari creștini în China, care avea relații strânse cu Coreea (guvernată pe atunci de dinastia Sylla). Această teorie a pătrunderii creștinismului în China nu are mulți susținători.

În secolul al XIII-lea un franciscan, William de Rubruc, a fost trimis în Mongolia de către regele Franței, pentru a-i converti pe reprezentanții curții regale. El a ajuns până la granița cu Coreea, amintind de această țară într-o scrisoare adresată papei, în care numele de Coreea este amintit pentru prima dată într-o limbă europeană.⁷⁵

În secolul al XVI-lea, Japonia a invadat Coreea, cu o armată formată jumătate din budiști și jumătate din romano-catolici. Se spune că această invazie a fost determinată și de dorința japonezilor de a scăpa de conducătorii și soldații creștini din armată. Misionarul iezuit Gregorio de Cespedes, care a însoțit armata japoneză, a propovăduit și a asigurat asistența spirituală a soldaților creștini, aproximativ 6 luni.

III.1. Misiunea romano-catolică în Coreea

Evangelhia în Coreea nu a fost răspândită de misionari creștini de altă naționalitate, ci de coreeni. În 1784, un coreean, Lee Sung-Hun, a

⁷³http://www.basilica.ro/ro/stiri/romanii_din_tokyo_vor_avea_in_curand_atat_un_preot_cat_si_un_paraclis_unde_sa_poata_participa_la_sfintele_slujbe.html.

⁷⁴http://www.basilica.ro/ro/stiri/prima_liturghie_la_nou_infiintata_misiune_ortodoxa_romana_invierea_domnului_din_nagoya_japonia.html și <http://nagoya.ortodoxa.jp/>.

⁷⁵ Kyoung Bae Min, „Christianity in Korea”, in T.K. Thomas, *op. cit.*, p. 69 sq.

fost botezat la Peiking, la acea vreme creștinismul fiind cunoscut prin intermediul iezuiților la Peiking. La botez el a primit numele de Petru și este considerat întemeietorul Bisericii în Coreea. El a fost profund impresionat de valorile creștine care erau propovăduite de misionari.⁷⁶

La început propovăduirea creștină a fost strict interzisă, deși valorile creștine le erau cunoscute unora dintre conducătorii coreeni. Petru era însă convins că prin creștinism poate aduce o nouă viață poporului, manifestată prin pace internă și o bună împreună-viețuire. Conform analelor regale din Coreea, însă, acest Petru nu a fost primul creștin, documentele mai sus menționate amintind că la 1686 regele Sook Jong menționa larga răspândire a învățăturii vestice (catolicismului) și ordona arestarea celor contaminați.

În 1760 i-a fost raportat regelui că în provinciile Hwang Hai și Kang Won exista un mare număr de convertiți. Regii din dinastia Yi nu au acordat mare atenție unor asemenea rapoarte, pentru că știau că locuitorii din aceste provincii nu puteau ajunge la guvernare. Pe de altă parte, mulți elevi din părțile centrale și de sud au început să studieze despre credința și civilizația (vestică) occidentală. Ei au fost determinați de dorința de a ajuta la dezvoltarea propriei țări prin cunoașterea sistemului religios și politic occidental. Deja de la început sunt de reținut două motive: unul era dorința pentru dezvoltarea tehnologică, dar și dorința de cunoaștere a credinței creștine. S-ar putea vorbi despre un conflict între universalism și particularism, între doctrina universală și dezvoltarea tehnologică națională⁷⁷. Mai târziu se va dezvolta în interiorul Bisericii conflictul între credința catolică și tendințele naționale ale Bisericii din Coreea.

Alexander Hwang a fost reprezentantul credinței catolice, el scăpând de persecuție în 1801, după care a scris o scrisoare în 13.000 de caractere chinezești, adresată episcopului ce a rămas la Peiking, cerându-i să trimită o armată de 60.000 de soldați și 50 de nave de luptă, pentru a cucerii Coreea și pentru a încreștina întreaga țară. Documentul a ajuns în mâna autorităților coreene care, alături de popor, au fost șocate de cuprinsul ei. Autorul ei a fost executat la 37 de ani, iar alți aproximativ

⁷⁶ Samuel Hugh Moffett, *op. cit.*, p. 311.

⁷⁷ Kyoung Bae Min, *op. cit.*, p. 71.

300 de creștini și-au pierdut și ei viața. Acțiunea lui Hwang a fost catalogată de reprezentanții Bisericii de mai târziu ca fiind imprudentă și periculoasă⁷⁸.

Primul ministru de atunci a prezentat învățăturile fundamentale ale creștinismului ca fiind asemănătoare unor învățături morale care nu pot contraveni în niciun fel învățăturilor confucianiste. De asemenea, a prezentat caracterul universal al Bisericii Catolice, încercând totodată să prezinte credința creștină în lumina tradiției coreene, coroborând-o cu obiceiurile locuitorilor de aici. Acțiunea sa nu a fost însă încununată de succes, pentru că actul lui Alexander Hwang nu a putut fi uitat prea ușor de către popor.

În septembrie 1831, papa Grigorie al XVI-lea a stabilit ca episcopul de Peiking să conducă o episcopie total independentă. Acest act a fost văzut ca recunoașterea independenței Bisericii Coreene. A fost primul act care a stabilit o independență față de China și care a fost recunoscută ca atare.

În toată această perioadă au continuat și persecuțiile, dar acestea au determinat o acțiune și mai dărză a misionarilor, creștinismul penetrând paturile sociale până la cele de jos. Credința a evoluat, de la nivelul emoțional, ea devenind mai mult o credință în perspectivă eshatologică. În acest fel a fost determinată și evoluția materialelor tipărite și a cărților. Alfabetul coreean, Hankul, care este recunoscut ca fiind unul dintre cele mai bune din lume, a fost folosit pentru traducerea multor cărți. Acest alfabet era folosit în special pentru ca tipăriturile să poată fi accesibile și oamenilor simpli, care nu cunoșteau alfabetul chinezesc. Chiar și decretul regal⁷⁹, din 1839, prin care lumea era îndemnată să nu se îndepărteze de credința străbună, era redactat tot în alfabetul coreean, pentru a fi accesibil tuturor păturilor sociale.

III.2. Misiunile protestante din Coreea

Primii misionari protestanți au ajuns în Coreea în jurul anului 1866 în timpul unor mari persecuții. Un preot din Țara Galilor venise în Co-

⁷⁸ Ryu Hong Yul, *History of Roman Catholic Churches in Korea*, Seul, Catholic Press, 1962, p. 162.

⁷⁹ Kyoung Bae Min, *op. cit.*, p. 72.

reea, el fiind martirizat la Pyung Yang (capitala de azi a Coreei de Nord). În anul 1885 au pătruns primii misionari protestanți veniți din America, aceștia având și permisiunea Oficiului coreean pentru străini. Acești misionari făceau parte din Biserica Presbiteriană și Metodistă din SUA, în Coreea desfășurând activități medicale și de evanghelizare. Activitatea lor a avut 2 efecte deosebite. Acțiunile medicale și duhovnicești i-au apropiat de oameni. Ei s-au folosit de faptul că numele Coreei era pe atunci „Chosen” (engl. „cel ales”), pe care misionarii l-au folosit făcând comparație cu poporul ales Israel. Acest lucru a determinat o răspândire rapidă a Evangheliei.⁸⁰

Istoria Bisericii din Coreea a luat o turnură neașteptată spre sfârșitul secolului al XIX-lea. O statistică din anul 1895 indica o creștere mare a misionarilor, dar și a celor din rândul băștinașilor care propovăduiau Evanghelia. Anul 1895 este un an important în istoria Coreei, pentru că regina Miu, cea mai frumoasă femeie din est, cum a fost ea prezentată, și înzestrată și cu o inteligență deosebită, a fost ucisă de un grup de samurai japonezi. În aceste momente de tristețe mare pentru popor, Biserica le-a oferit acestora posibilitatea de a deplânge moartea reginei pe diferite căi. Ceea ce e interesant este că atacul nu a venit din partea puterilor din Vest, ci din partea japonezilor, în această situație, misionarii plasându-se de partea mișcărilor cu caracter național.

În acea perioadă, SUA erau aliatale Japoniei, dorind limitarea expansiunii rusești spre Coreea, acceptând chiar și o eventuală ocupare a Coreei de către Japonia. În aceste condiții a apărut o ruptură între guvernul american și misionari, care erau pe poziții diferite⁸¹. Din această cauză, după al Doilea Război Mondial, când țări din Africa sau Asia s-au revoltat împotriva puterilor colonialiste din Vest, și în același timp împotriva creștinismului, identificat de populație cu aceste puteri, Coreea a făcut notă discordantă. În Coreea, creștinismul nu a fost identificat cu puterile politice din Vest. Biserica în Coreea a sprijinit mișcarea națională, sprijinind poporul în lupta de apărare împotriva imperialismului.

În 1905 a fost semnat un act de protectorat, conform căruia Coreea intra sub protecția Japoniei, Biserica fiind cea care a exprimat dezapro-

⁸⁰ Samuel Hugh Moffett, *op. cit.*, p. 529.

⁸¹ Lee Nam-Beck, *Protestantismus und Ahnenerverehrung in Korea*, Muenster, 2001, p. 70 sq.

barea și indignarea populară. Se spune chiar că textul imnului național al Coreei, care există până azi, a fost compus de un creștin, pe nume Hon. Japonia a dorit distrugerea elementului național reprezentat și de Biserică. S-a spus că ea își are locul în viața unui popor, dar nu trebuie să încalce anumite limite. Totodată se dorea și o curățare a Bisericii de elementul naționalist și îndreptarea sa mai mult spre pietism, simțindu-se că prin prea puternica implicare, Biserica și-a trădat chemarea sa înaltă.

Mare parte din populație a fost uimită de această schimbare. Nu au putut înțelege de ce Biserica nu dorea să se mai implice în destinul național al poporului, în special în aceste momente cruciale.

În anul 1907 este amintită o mare mișcare de redeșteptare, care a început din Pyung Yang, care era centrul creștinismului coreean. Această mișcare de redeșteptare a fost un mare succes, fiind înregistrați mulți convertiți. Au avut loc numeroase manifestări și conferințe pe teme creștine⁸². La o asemenea conferință, un predicator, Kil Sun-Ju, le-a cerut participanților să-și mărturisească păcatele în public, ceea ce aceștia au făcut, adunarea fiind cuprinsă de un „emoționalism apocaliptic”. Odată cu această mișcare de redeșteptare, Biserica s-a ocupat mai îndepăroape de dimensiunea moral-duhovnicească și de propria organizare.

Biserica Presbiteriană era majoritară, dar au apărut și denominațiunile, a căror apariție a fost văzută de autorități ca o strategie a Bisericii pentru a slăbi influența statului la nivel național. De acum înainte se va milita pentru o Biserică națională.

În 1910, Japonia a anexat Coreea prin forță. Coreenii și-au pierdut proprietățile, libertatea și se aflau în pericol de a-și pierde și identitatea. Japonia a hotărât îndepărtarea creștinismului din Coreea și a făcut acest lucru, cel puțin formal, printr-un caz în care 105 bărbați erau acuzați de conspirație. Mai mult de 600 de conducători creștini au fost arestați, majoritatea fiind din partea de nord a Coreei. În aceste condiții, în 1919 a început așa-numita Mișcare de independență, care a fost reprezentată la început de Chun-Do Kyo (Doctrina despre Calea Raiului), un fel de religie populară, care își trăgea originea de undeva din secolul al XIX-lea, când un grup de confucianiști ortodocși s-au strâns pentru a consti-

⁸² Samuel Hugh Moffett, *op. cit.*, p. 537.

tui o religie care să contracareze răspândirea puternică a romano-catolicismului. Aceștia s-au numit Tong-Hak (adică învățătura estică) în opoziție cu cea vestică, reprezentată de romano-catolicism. Mai târziu numele a fost schimbat în Chun-Do Kyo⁸³. Bisericile creștine au privit cu circumspecție această mișcare, Bisericile fiind chemate să se integreze din două motive în această mișcare: Biserica era atunci singura organizație răspândită la nivel național și singura posibilitate prin care oamenii își puteau exprima ideile și își puteau face auzite vocile. În al doilea rând, Biserica era cunoscută ca militând pentru libertate, lucru admis chiar de guvernatorul japonez al Coreei.

Mișcarea a eșuat, Biserica fiind supusă unor mari persecuții, clădirile fiind arse cu tot cu credincioși în ele, lucru care a determinat încă 10 ani pentru refacere. În anii 1920-1930, Biserica s-a confruntat cu noile realități care pătrunseseră din Vest: secularismul, imoralitatea și chiar comunismul, cărora nu a știut cum să le facă față.

Lee Kwang-Soo, unul dintre cei mai cunoscuți intelectuali ai vremii a criticat creștinismul coreean pentru lipsa unei teologii sacramentale care să se facă simțită în societate. A subliniat creșterea numărului de secte și a pus acest lucru pe seama incapacității Bisericii de a dezvolta o misiune cu caracter național mai accentuat printre coreeni. El a atras atenția asupra transformării nădejzii creștine cu privire la această viață și la responsabilitățile fiecăruia. I-a îndemnat pe clerici să dezvolte o teologie hristologică în care să fie subliniată prezența providenței divine în istorie și să studieze celelalte științe pentru a vedea activitatea divină asupra naturii și a societății.

În aceste condiții, mulți oameni ai Bisericii au început să promoveze reînvierea națională, condamnând ereziile și mișcările antiecleziale. Creștinismul din Coreea s-a dezvoltat pe trei linii distincte care pot fi pe scurt numite: misticism, sectarism și ecumenism⁸⁴.

a) Misticismul: Atmosfera generală a creștinismului de la acel timp a fost mistică. Această tendință a fost accentuată și de presiunile autorităților japoneze asupra creștinilor, de a participa la serviciile religioase de la templele shintoiste.

⁸³ Kyoung Bae Min, *op. cit.*, p. 75.

⁸⁴ James Huntley Grayson, *Korea – A religious History*, Routledge Curzon, Londra 2002, p. 155 sq.

În această perioadă a trăit și unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai acestui curent: Lee Yon-Do, al cărui misticism era hristocentric. El a călătorit de-a lungul țării pentru a împărtăși creștinilor din experiența sa. Pentru a-și prezenta experiențele, el nu beneficia de un vocabular adecvat, folosindu-se de o terminologie erotică, nefamiliară auditoriului care provenea din diverse păături sociale. În 1932, el a fost îndepărtat din Biserica Metodistă, dar scrisorile și jurnalele sale au fost lecturate de multe persoane până în zilele noastre.

b) În Coreea existau prin anii 1930 aproximativ 30 de secte, care după modul de apariție pot fi împărțite în 3 grupări:

Prima, cea anti-misionară, care a apărut ca o reacție la activitatea misionarilor, aceasta îndemnând pe oameni să rămână în cadrul credinței pietiste și cu manifestări anti-naționale. Uneori chiar venea cu critici la adresa interpretărilor dogmatice date de către misionari, anumitor pasaje din Sfânta Scriptură.

A doua formă de apariție a sectelor ar fi atitudinea anti-clericală. Majoritatea Bisericilor erau localizate în partea de nord a Coreei, acestea fiind preponderent Biserici Presbiteriene, influențate de bisericile similare din nordul Americii și care erau conservatoare. Bisericile din părțile centrale și sudice ale Coreei au început, din 1910, să se plângă de rolul dominant al Bisericii din Nord cu privire la luarea deciziilor de interes general ale Bisericii. Bisericile din nord nu s-au arătat prea interesate de aceste plângeri, arătându-se convinse că credința lor era cea adevărată și dreaptă și de aceea ei trebuie să ia deciziile, Bisericile din sud fiind suspectate de intervenția intelectualilor în ceea ce privește formularea învățăturii de credință. Cei din sud au format un Grup al credinței pozitive în nădejdea că vor determina astfel pe cei din nord să realizeze o Biserică unică, fără vreo intervenție din exterior.

Al treilea grup, cel antieclesial. Kim Kyo-Shin, discipol al lui Uchimura Kanjo din Japonia, fondator al mișcării Mu-Kyo-Kai, puternic influențat de acesta din urmă, a introdus ideile acestei mișcări în Coreea. El a început să editeze publicația lunară „Biblia coreeană”, din 1927, în care elementul naționalist era predominant. Moto-ul lui era „Biblia în Coreea” și „Coreea construită după Biblie”. El a trăit viața austeră a unui călugăr. Ca și motivații ale mișcării au fost invocate patriotismul și pornirea anti-misionară. Misionarii creștini au fost văzuți

ca obstacolul cel mai mare în găsirea identității coreene în probleme teologice și ecleziale. Sub influența sa a luat ființă o sectă, care s-a chemat Biserica Evanghelică, care acum este membră a Consiliului Național al Bisericilor din Coreea.

c) Mișcarea ecumenică s-a dezvoltat și ea. Diviziunile apărute în cadrul Bisericilor, cauzate de sectarism și de elementele naționale, au determinat sporirea dialogului ecumenic. În 1924 a fost format Consiliul Național al Bisericilor din Coreea. În 1930 s-a format Biserica Metodistă a Coreei, prin unirea Bisericii Metodiste din nord cu cea din sud.

Biserica a exercitat o mare influență asupra vieții morale a societății. Campaniile împotriva consumului de alcool și tutun erau conduse de Biserică, aceasta promovând și o lege care interzicea fumatul în rândul minorilor. Începând cu 1940, persecuția japoneză împotriva Bisericii s-a înăsprit. Shintoismul a fost folosit pentru a testa loialitatea creștinilor față de puterea imperială. Mulți creștini au refuzat să participe la serviciile shintoiste, fiind arestați și aspru pedepsiți. Aproximativ 3000 au fost întemnițați și 50 au fost martirizați. Un număr de creștini s-au lepădat văzut, dar au continuat să trăiască după preceptele creștine. Biserica invizibilă a devenit o realitate în Coreea, mulți dintre membrii Bisericii refugiindu-se în munți, pentru a putea trăi după preceptele creștine și pentru a nu fi nevoiți să se lepede.

În 1940, Kim Chae-Jun, împreună cu alți teologi, au înființat un seminar la Seul pentru a putea fi transmisă mai departe credința, prin intermediul celor care vor studia acolo, având în vedere că Seminarul din Pyung Yang a fost închis, datorită refuzului studenților și profesoriilor de acolo de a participa la serviciile religioase shintoiste⁸⁵. Seminarul din Seul a întâmpinat greutăți, dar a rezistat războiului și a devenit centrul teologiei liberale. Bisericilor le-a fost interzisă folosirea numelui de „creștin”, ci doar a termenului „Kyodan”, care era folosit în titulatura Bisericii Japoneze Unite.

III.3. Creștinismul după Al Doilea Război Mondial

Odată cu al Doilea Război Mondial, populația din Coreea a văzut ca pe o intervenție divină, eliberarea de sub dominația japoneză, dar

⁸⁵ Kyoung Bae Min, *op. cit.*, p. 79.

bucuria a fost estompată de împărțirea în două a țării de-a lungul paralelei 38. Războiul dintre cele două Corei s-a încheiat în 1950, pierderile fiind mai mari decât cele produse de ocupația japoneză. După împărțirea teritorială, Bisericele au ajuns să realizeze importanța unei uniuni ecleziale, dar curând rezistența creștinismului va fi din nou testată, în cursul regimurilor militare din 1960-1970. Bisericele protestante și cea romano-catolică au protestat față de încălcările drepturilor omului și față de încălcările normelor democratice. Aceste proteste, de altfel destul de tăcute, au avut totuși un succes în reîntoarcerea la alegeri libere, iar în 1997, un romano-catolic a fost ales ca președinte al țării, în persoana lui Kim Dae-Joon (este vorba de Coreea de Sud, în partea de nord fiind vorba de un regim comunist)⁸⁶.

În prezent, 25% din totalul de 44 de milioane de sud-coreeni sunt creștini, iar creștinismul a avut un impact asupra tuturor laturilor vieții publice. Radiourile creștine sunt cele care propovăduiesc Evanghelia și pe calea undelor, și se bucură de reputația de a prezenta știrile foarte obiectiv și corect. Preoții creștini servesc în armată, iar momentan cea mai mare congregație creștină din lume este Biserica Evanghelică (Pentecostală) din Seul⁸⁷. În mediul academic, universitățile creștine se bucură de un mare respect, între aceste universități numărându-se Universitatea Yonsei, Ewha Women's University și Catholic Segang University. Misionarii din Coreea își desfășoară azi activitățile lor în multe țări ale lumii, dar caută mai mult răspândirea credinței creștine, mai ales în Asia și urmăresc realizarea unei uniuni cu partea de nord a Coreei.

După împărțirea țării, partea de nord a Coreei a fost ocupată de trupele rusești, iar partea de sud de cele americane, împărțirea dorindu-se a fi ceva temporar, dar deja durează de mai bine de 50 de ani. Creștinii din partea de nord s-au luptat pentru păstrarea credinței lor ca urmași ai lui Hristos. Conflictele apărute între prevederile credinței creștine și ideologia comunistă a determinat apariția a numeroase conflicte, care au ajuns până la persecuții, înmormântări și chiar martiriu din partea unor creștini. În timpul războiului coreean creștinismul din nordul Coreei a fost perceput ca fiind o religie a inamicilor, iar în aceste condiții

⁸⁶ *Ibidem*, p. 80.

⁸⁷ The Full Gospel Church (Pentecostal).

aproximativ 5 milioane de creștini au plecat din nordul în sudul Coreei. După încheierea războiului coreean și până către 1980 nu a mai existat niciun fel de manifestare a creștinismului în partea de nord a Coreei. De abia în 1983 există câteva date privitoare la niște biserici organizate în case particulare, iar în același an a fost tipărită și o ediție a Bibliei precum și alte cărți creștine de cult.

Federația Creștină Coreeană din Coreea de Nord avea în componența sa aproximativ 500 de biserici organizate în case particulare cu aproximativ 10.000 de credincioși. Trei biserici funcționau în capitala Pyongyang. Biserica Protestantă Bong Su și Biserica Catolică Chang Choon au fost construite în 1988, iar biserica Protestantă Kilogram Gol a fost ridicată în 1990. Aceste biserici oficiază servicii regulate duminica, iar la serviciile religioase participă între 150 și 300 de credincioși. Tot în capitală există un Institut Teologic pentru pregătirea viitorilor slujitori și oferă posibilitatea conducerii Federației Creștine Coreene de a se întâlni cu reprezentanți ai Bisericii din America, Asia sau Europa. Reprezentanții acestei federații au participat la Adunarea ecumenică a Consiliului Mondial al Bisericilor de la Canberra (Australia) și la adunarea mondială a Alianței Bisericilor Reformate din Ungaria, în 1987.

Conducătorii bisericești din Coreea de Nord și de Sud au avut posibilitatea de a se întâlni și de a discuta pe marginea problemelor care îi preocupă, așa cum ar fi pacea și reconcilierea dintre cele două Corei. Din partea tuturor organismelor eclesiale au fost trimise delegații în Coreea de Nord, care au așezat la masa discuțiilor pe reprezentanții bisericești și pe cei ai autorităților, pentru găsirea unor soluții în vederea sprijinirii comunităților creștine din Coreea de Nord, ajungându-se la obținerea din partea Bisericii a dreptului de a-și desfășura liber activitatea pe teritoriul statului Coreean de Nord într-un cadru legislativ prin care sunt recunoscute ca fiind culte oficiale.

III.4. Ortodoxia în Coreea

III.4.a. Pătrunderea și răspândirea Ortodoxiei în Coreea

Misiunea ortodoxă pe pământ coreean este de factură mai nouă, în comparație cu cea din China sau Japonia. Primii misionari ortodocși ajung în Coreea de abia la începutul secolului XX, dar acest lucru nu

înseamnă că nu au existat contacte cu populația de origine coreeană. Biserica Ortodoxă Rusă s-a ocupat de convertirea la Ortodoxie a emigranților coreeni de pe teritoriul rusesc, înființându-se la sfârșitul secolului al XIX-lea de-a lungul graniței ruso-coreene câteva misiuni ortodoxe și școli, prin intermediul lor fiind convertiți aproape 9000 de coreeni la Ortodoxie⁸⁸.



Activitatea misionară ortodoxă în Coreea începe efectiv prin venirea aici a arhimandritului Hrisant Scetcovski, ca trimis al Sinodului rus. Acesta, însoțit de încă un ieromonah, se va așeza la Seul unde pune bazele unei misiuni, a unei capele și a unei școli pentru coreeni, sub patronajul Misiunii ortodoxe. Începutul promițător este zădărnicit de războiul ruso-

japonez (1904-1905), ocuparea țării de către japonezi și expulzarea rușilor din țară. După încheierea ostilităților, în 1906 Sinodul rus trimite aici un absolvent de limbi orientale, pe arhimandritul Pavel Ivanovschi, care va acorda o atenție deosebită școlilor misionare și pregătirii de cateheți din rândul populației băstinașe. El este cel care va traduce în coreeană cărțile de cult și va introduce această limbă și ca limbă de cult. În scurt timp numărul celor convertiți depășește 1000 de persoane și Ioan Kan este primul preot ortodox de origine coreeană care va fi hirotonit dintre cei convertiți. Arhimandritul Pavel este ales episcop în Rusia, dar continuă să se ocupe și de tânăra comunitate din Coreea, prin arhimandriți administratori pe care el îi numea, până în 1923, când ea va trece în grija Arhiepiscopiei Ortodoxe din Japonia⁸⁹. Arhiepiscopul Serghie de la Tokyo trimite în Coreea ca șef al misiunii pe protoiereul A. Cistiakov, care își va desfășura activitatea la Seul, dar și în centrele misionare din Il-San, Marysimi, Kokha, Sun-Cion și

⁸⁸ †Antim Târgovișteanul, *Ortodoxia în Extremul Orient*, p. 111.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 113.

Karugai. În nordul țării, ajunge un misionar laic, Paulin Afanasiev, licențiat al Institutului Oriental din Vladivostoc, trimis fiind aici de către arhiepiscopul Meletie de Charbin. În 1938 a fost hirotonit ieromonah, primind numele de Pavel, el stabilindu-și centrul misionar la Heijo, și paraclise la Senkio și Mak-Cion. Mitropolia din America se va implica în viața bisericească din Coreea la fel cum a făcut și în Japonia, iar în urma unor intrigi reprezentantul mitropolitului Serghie din Japonia este arestat și expulzat din Coreea, iar întregul patrimoniu al Misiunii trece în posesia reprezentanților mitropolitului Teofil din America.

În aceste condiții nu s-a reușit realizarea unei baze sănătoase pentru răspândirea Ortodoxiei.

III.4.b. Ortodoxia de azi

În Coreea funcționează în zilele noastre o Mitropolie Ortodoxă, cu sediul la Seul, în Coreea de Sud, fiind subordonată canonic Patriarhiei Ecumenice, scaunul mitropolitan fiind ocupat în prezent de mitropolitul Sotirios Trambas, mitropolit al Coreei (și de Nord și de Sud)⁹⁰. Această mitropolie nu are eparhii sufragane, având în subordine 10 parohii deservite de 8 preoți și 1 diacon în Coreea de Sud și întreține relații bune cu singura parohie ortodoxă din Coreea de Nord și care este sub ascultarea canonică a Patriarhiei Moscovei. Mitropolia Coreei are și o mănăstire de maici cu hramul „Schimbarea la Față”, dar în care nu se află însă nicio maică de origine coreeană. Tot în subordinea mitropoliei funcționează un seminar aflat sub patronajul „Sf. Nicolae” în care se pregătește personalul clerical necesar parohiilor din Coreea și sud-estul Asiei.

După cum am spus mai sus, mitropolia este condusă de ÎPS Sotirios Trambas, începând cu anul 2004, ajutat de episcopul vicar Ambrosios Zographos de Zelon. Preotul Daniel Na este preotul parohiei Incheon și este responsabil cu legăturile cu parohia din Coreea de Nord, iar Ieromonahul Theophan Kim, de origine coreeană, este capelanul capelei grecești, unde se slujește atât în greacă, cât și în coreeană.

⁹⁰ www.wikipedia.com.

IV. Creștinismul în Taiwan

IV.1. Evoluția istorică a țării

Plasarea pe glob a Taiwanului a influențat foarte mult istoria sa, chiar și pe cea care privește credința. Este stabilit că strămoșii actualilor locuitori ai zonelor muntoase din Taiwan sunt foștii emigranți de la sfârșitul secolului al VI-lea din părțile de sud ale continentului. Oricum, destul de târziu, insula Taiwan a devenit cunoscută dinastiei chineze Han. Deși există documente care atestă existența insulei, nu mai devreme de secolul al XII-lea Taiwanul și insulele din jurul său (așa numitele Pescadoare, Phyi'nwo, Peng-hu ș.a) sunt prezentate fiecare fără a mai fi confundate. Populația chineză și-a început în această perioadă a secolului XII emigrația spre aceste insule, iar în a doua jumătate a secolului al XIII-lea, Imperiul Mongol și-a stabilit pe aceste insule un avanpost, dar aceasta a fost pentru scurt timp. Această acțiune este considerată ca fiind prima relație politică a Taiwanului cu puterile din jur.

În secolul al XV-lea a apărut cuvântul *Tayouan*, pentru a-i desemna pe locuitorii din zona muntoasă a Taiwanului și pe cei care proveneau din China. Până la sfârșitul dinastiei Ming, numele de *Tayouan* (Taaiwoan) a devenit treptat numele care desemna întreaga insulă.

În a doua jumătate a secolului al XVI-lea, portughezii au navigat până în Taiwan pe căile lor comerciale și au numit insula „Ilha Formosa” (Insula Frumoasă), iar de atunci insula a fost cunoscută în lumea occidentală ca și „Frumoasa”⁹¹.

În 1622, olandezii au ocupat insulele pescadoare și au transformat zona într-o stație pe liniile lor comerciale. Dinastia Ming a luptat împotriva acestei noi situații apărute, pentru că acest punct de oprire al olandezilor era mult prea aproape de stăpânirea lor. Atâta timp cât Taiwanul nu aparținea niciunei țări (ca și colonie), chinezii i-au ajutat pe olandezi să ocupe partea de sud a țării în 1624, cu condiția retragerii de pe pescadoare. Această ocupație olandeză a reprezentat prima intervenție de natură colonială în Taiwan. După doar doi ani, spaniolii au debarcat în nordul insulei cu dorința de a opri expansiunea dușmanilor lor olandezi. Această ocupație spaniolă reprezentând cea

⁹¹ John Jyigiokk Tin, „Christianity in Taiwan”, în T.K.Thomas, *op. cit.*, p. 91.

de-a doua perioadă de ocupare a insulei, dar în 1642 spaniolii au fost alungați de olandezi.

Când ultimul general al dinastiei Ming, gen. Koxinga (Cheng Cheng-kung), a dorit să stabilească o bază de operații militare pentru a o folosi la restabilirea dinastiei chineze, care fusese anihilată de către Imperiul Manchu Ching, el nu a avut unde altundeva să meargă decât în Taiwan. Acesta i-a alungat pe olandezi stabilindu-se cu familia regală pe insulă, el plănuiind o ședere de lungă durată în Taiwan și un contra atac asupra Chinei. Când acest general a murit, în 1663, fiul său, Cheng Ching, i-a continuat ideile politice. În ciuda apelurilor de pace din partea Curtii de la Peiking, prin care se permitea familiei șederea în Taiwan și întemeierea aici a unei noi țări, fiul generalului Koxinga a decis totuși să se reîntoarcă în China. Cu toate acestea, familia conducea Taiwanul și dorea să preia controlul și asupra Chinei. Această perioadă de conducere de către familia gen. Koxinga este considerată ca fiind a treia perioadă din istoria colonială a Taiwanului. Cel mai mare dintre copiii generalului Koxinga a capitulat în fața conducerii de la Peiking, dar aceștia din urmă nu doreau să controleze sau să dețină Taiwanul, ci doreau doar un anumit control asupra pescadoarelor. Cu toate acestea, Peikingul a încorporat după un an Taiwanul și Pescadoarele în Imperiu. Acum este prima dată când și aceste insule, cunoscute sub numele de Pescadoare, au fost incluse sub denumirea de Taiwan ca structură administrativă, această perioadă reprezentând a patra perioadă din istoria colonială⁹².

După ce insula a fost controlată mai bine de 300 de ani de reprezentanții corupți ai dinastiei Manchu, în 1895 Taiwanul a fost cedat Japoniei, după încheierea războiului dintre Curtea Manchu și Japonia. Imediat după ce taiwanezii au auzit că ei fac obiectul tratatului de pace fără măcar să fie întrebați și-au declarat independența și au format Republica Taiwan. Această nouă situație nu a durat mult, pentru că noua entitate Taiwan a fost curând înfrântă de Japonia, Taiwanul intrând astfel în a cincea perioadă colonială.

Ca și o consecință a războiului din Pacific, armata chineză a intrat în Taiwan în 1945, potrivit unui mandat din partea Forțelor Aliate.

⁹² Scott W. Sunquist, *op. cit.*, p. 815.

După puțin timp, Forțele Aliate și-au dat seama de pericolul răspândirii comunismului chinez, drept pentru care au revocat mandatul armatelor chineze. În 1949, naționaliștii chinezi au pierdut în fața comuniștilor, guvernul stabilit de către armată trebuind să se mute la Taipei. În tot acest timp, refugiații de război din China continuau să vină pe insulă, la fel ca și la începutul istoriei, în secolul al VI-lea. Aceștia au fost numiți taiwanezi de pe continent, care au ajuns să conducă treburile guvernului stabilit de către armată.

IV.2. Începuturile creștinismului

Istoria creștinismului în Taiwan reflectă foarte bine istoria politică tristă a acestei țări. Perioadele coloniale amintite mai sus au avut de asemenea foarte multă influență asupra misiunilor creștine din această țară. Au fost trei valuri misionare care au venit în Taiwan în diferite perioade istorice. Toate aceste misiuni au venit în Taiwan în timp ce acesta era cuprins de agitația internațională din estul Asiei.

IV.2.a. Primul val misionar a ajuns pe insulă în prima jumătate a secolului al XVII-lea, în timpul competiției comerciale dintre olandezi și spanioli.

1. Misiunea reformată olandeză (1624-1662)

La începutul perioadei coloniale olandeze, comunitatea taiwaneză nu era foarte numeroasă, fiind vorba de aprox. 2500 de oameni capabili de luptă, în timp ce locuitorii din munți, de origine chineză, erau de aprox. 100.000 de persoane capabile de luptă. Până la venirea olandezilor, nu exista niciun fel de formă guvernamentală de conducere în Taiwan, nici de partea băștinașilor, nici de partea celor veniți din China.

La 3 ani după ocupația olandeză, în 1627, Societatea olandeză din estul Indiei a trimis misionari în Taiwan, aceasta fiind prima misiune protestantă din Taiwan și din estul Asiei. Misionarii aveau misiunea de a sprijini forțele de ocupație olandeze, între îndatoririle lor numărându-se: asistența pastorală a cetățenilor olandezi care locuiau în Taiwan, activitatea de traducători și strângători de impozite, și nu în ultimul rând evanghelizarea cetățenilor insulei. Misionarii olandezi s-au adresat în special populației din zona muntoasă. Astfel, doi dintre cei mai impor-

tanți misionari, preoții George Candidius și Robertus Junius⁹³, au fost cei care au acționat cu râvnă, astfel încât în 1659, cu 2 ani înainte ca gen. Koxinga să atace Taiwanul, cei doi au raportat că aproximativ 60 dintre populația din zonele centrale și sudice fusese botezată.

2. Misiunea dominicană spaniolă (1626-1642)

Încă de la început, misiunea catolică spaniolă și-a confundat misiunea sa cu politica de ocupație a Regatului Spaniei în afara granițelor, respectându-se dictonul „religia mea, țara mea de baștină și regele meu”. În 1626, după cum am menționat mai sus, spaniolii au intrat în nordul insulei, din Filipine, sub conducerea unui călugăr dominican Bartolome Martinez⁹⁴. După stabilirea pe teritoriul taiwanez, a început și activitatea misionară, misionarii propovăduind de la Keelung până la Tamsui și apoi spre nord-estul insulei. După ce obiectivele cu privire la ocuparea țării au fost realizate, s-a raportat și faptul că aprox. 4000 de persoane au primit botezul.

IV.2.b. Al doilea val al mișcării misionare (1859-1895)

Datorită așezării sale geografice strategice, Taiwanul a devenit inevitabil o țintă a puterilor occidentale în vederea expansiunii lor de la mijlocul secolului al XIX-lea. Prin Tratatul de la Tientsin (1858), două porturi taiwaneze au fost deschise comerțului liber, creștinismul devenind astfel religie tolerată și garantată. Imediat ce s-a deschis poarta pentru creștinism, noi misionari s-au grăbit să vină pe insulă. Deși Imperiul Spaniol se afla în declin, consiliul de conducere al Misiunii Dominicane de la Manila l-a trimis în Taiwan pe preotul Fernando Sanchez pentru a relua misiunea în 1859. Acțiunea misionară a venit și din partea engleză, Biserica Presbiteriană trimițând primul ei misionar în Taiwan în anul 1847, cu puțin înainte de izbucnirea revoltei Taiping. Prin trimiterea Dr. James L. Maxwell, misiunea engleză și-a îndreptat acțiunile misionare și către partea de sud a Taiwanului.⁹⁵ Misiunea

⁹³ John Jyigiokk Tin, *op. cit.*, p. 94.

⁹⁴ Scott W. Sunquist, *op. cit.*, p. 815.

⁹⁵ Samuel Hugh Moffett, *op. cit.*, p. 387.

presbiteriană canadiană și-a trimis primul lor misionar, în persoana preotului George Leslie, în 1871.

Încă de la așezarea lor pe teritoriul Taiwanului, imigranții Han au devenit refugiați de război, care ulterior s-au ocupat preponderent cu agricultura. Fermierii trebuiau să lucreze pentru clasele privilegiate și în special pentru oficialii Ching, fiind percepute taxe în natură foarte mari. După Tratatul de la Tientsin, forma de exploatare clasică s-a transformat în una modernă, capitalistă. Până în această perioadă capitala politică și culturală a Taiwanului a fost orașul Hushiya'n (Tainan), dar odată cu extinderea așezărilor umane în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, centrul s-a mutat gradual spre orașul Taaipak. După războiul dintre Franța și Manchu (1884-1885), Imperiul Ching a realizat în sfârșit marea importanță a insulei. În aceste condiții, Taiwanul a devenit independent având capitala la Taapak, lucru stabilit începând cu 1885.

În ceea ce privește partea religioasă, trebuie spus că imigranții Han și-au adus cu ei propriile credințe religioase din diversele părți ale Chinei, acestea fiind: Confucianismul, Budismul sau Taoismul.

După Războiul Opiumului, Imperiul Ching a fost înfrânt într-o serie de războaie care au urmat, în aceste condiții luând naștere o atmosferă împotriva elementului străin. Când misionarii catolici au ajuns la Ta'nkau (Kaohsiung) în 1859, au întâmpinat o rezistență foarte puternică, fiind aruncați în închisori de către conducerea civilă sau populația manifestându-se ostil față de ei. Tensiunea xenofobă s-a agravat în momentul în care anumiți misionari au respins cultul ancestral al băștinașilor, ceea ce a atins latura sensibilă a locuitorilor.

IV.3. Ocupația japoneză în Taiwan și creștinismul taiwanez în secolul XX

Curând după încheierea Tratatului Shimonoseki (1895), Japonia a invadat Taiwanul. În partea de sud, pentru a proteja populația și a salva vechea capitală, reprezentanții orașului Tainan i-au rugat pe doi misionari englezi, Barclay și Duncan Ferguson, să transmită o scrisoare a lor către generalul Nogi Maresuke și în aceste condiții orașul fiind ocupat fără vărsare de sânge în 1895.

S-a spus că unii creștini au colaborat cu forțele de ocupație în detrimentul băștinașilor. Părerile și opiniile asupra comportamentului japonezilor față de Biserică sunt contradictorii. Unele Biserici au fost persecutate de ocupanții japonezi, pentru că s-a spus că Biserica a fost cea care i-a îndemnat pe oameni să lupte și să reziste. Cele mai multe documente arată că noua orânduire de ocupație a menținut în general relații bune de prietenie cu Biserica, acest lucru reieșind și din faptul că numărul celor care frecventau Biserica a crescut tocmai în această perioadă. Populația a suferit opresiune politică și discriminare culturală de-a lungul perioadei de 50 de ani de stăpânire japoneză. Ironic este faptul că în același timp societatea taiwaneză a fost modernizată în această perioadă, prin intermediul sistemului de învățământ introducându-se studiul științelor moderne, medicinei sau democrației.

În anul 1915 a avut loc incidentul de la mănăstirea Seirai, fiind vorba de ultima încercare de rezistență a forțelor armate Han-Taiwaneze față de orânduirea japoneză, incident care a fost stins prin masacrarea unui mare număr de civili, printre care mulți creștini, având în vedere că acolo Biserica Prezbiteriană sărbătorea a 50-a aniversare a misiunii lor cu mare fast⁹⁶.

În 1926, Biserica Sfântă din Taiwan, care își avea originea în Japonia, s-a stabilit la Taihoku (Taaiapak), iar două luni mai târziu, Adevărata Biserică a lui Iisus, rezultatul unei mișcări penticostale chineze, și-a început activitatea în Taiwan. Deși aceste două culte nu primeau ajutor din exterior; ele au evoluat rapid. Trebuie spus că în timpul ocupației unii lideri ecleziali, între care este de amintit Gou Hi-eng, au promovat principii misionare noi pentru Taiwan, cum ar fi de exemplu „auto-sprijinirea, auto-guvernarea și auto-răspândirea”. Misionarii au început să hirotonească slujitori dintre băștinași începând chiar cu anul 1895 în părțile de nord, cum ar fi Giam Chheng-hoa și Tan Hoe, iar începând cu 1899 și în părțile de sud, slujitori precum Phoan Beng-chu și Lau Bo-khun⁹⁷. Aceste lucruri s-au petrecut după ce toți misionarii din Apus au fost expulzați de ocupanții japonezi, către începutul anilor '40, Biserica din Taiwan fiind nevoită să devină autonomă, proces care a durat o perioadă mai lungă de timp.

⁹⁶ Scott W. Sunquist, *op. cit.*, p. 816.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 816.

În anii '40, odată cu izbucnirea Războiului din Pacific, guvernul japonez a început așa-numita Mișcare regală de încetățenire, adică de japonizare a populației din Taiwan și de introducere a shintoismului. Bisericele creștine, în special cele care aveau legături cu Germania, au fost obligate în timpul celui de-al Doilea Război Mondial să aleagă între Dumnezeu și împăratul japonez Tienno. Unii dintre creștini și Bisericele acestora au răspuns la aceste acțiuni, alții nu, dar consecința a fost aceeași, adică închiderea sau confiscarea școlilor și spitalelor confesionale și chiar a bisericilor, până la sfârșitul războiului. Mulți slujitori ai bisericilor au fost trimiși în diverse locații pentru „formare duhovnicească”, reprezentând de fapt o îndoctrinare cu elemente patriotice și spălare a creierului de către autoritățile japoneze.

În timpul acestei acțiuni japoneze, doi misionari, Inoye din Japonia și N.P. Yates din Canada au început să lucreze printre aborigeni. Între timp, James Dickson și soția sa au încurajat și au pregătit câțiva aborigeni, cum ar fi Chi-wong, Dowai, Kao-Tien-wong și Hsu Nan-mien, să răspândească Evanghelia printre populația din care făceau parte. Rapida creștere a comunităților creștine aborigene, pe de o parte datorată activității susținute a patru preoți Loh Sian-chhun, Ou Bun-ti, Kho Iu-chai și Chng Sian-bo, a fost socotită ca fiind minunea secolului XX.

La sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, cu excepția unor Biserici mici de origine japoneză, Protestantismul era cea mai semnificativă forță misionară în Taiwan. În general, toate cultele au cunoscut o evoluție pozitivă până în jurul anului 1965, când a urmat o perioadă de stagnare ca urmare a schimbărilor pe plan politic și social. Denominațiunile mai mari din Taiwan au format tot acum Consiliul Național al Bisericilor din Taiwan. Începând cu anii '70, viitorul politic al Taiwanului a devenit o problemă de care se ocupau chiar și cultele religioase. Biserica Protestantă, în speranța că viitorul Taiwanului este parte din opera de mântuire a lui Dumnezeu pentru această lume, a emis trei formulări cu privire la această perspectivă, susținând nevoia de reformă socială și politică, dreptul la auto-determinare al poporului taiwanez și a exprimat speranța pentru o țară nouă și independentă. Nu toate cultele au fost de acord cu această poziție, unele dintre ele criticând și manifestând și dezacordul cu aceste formulări, de altfel aceste diferențe ideologice față de curentul politic naționalist și

politica față de China au determinat o îndepărtarea a cultelor religioase unul față de altul.

În prezent, creștinismul în Taiwan cunoaște o creștere numerică în raport cu creșterea numărului de locuitori. Cu toate acestea, situația politică schimbătoare din Taiwan marchează totodată începutul unei perioade mai dificile pentru creștinismul din această țară.

IV.4. Ortodoxia în Taiwan⁹⁸

Biserica Ortodoxă este prezentă în partea de sud-est a Asiei, unde, începând cu anul 1996 există o mitropolie dependentă de Patriarhia Ecumenică, scaunul mitropolitan fiind în Hong Kong și având în subordine Hong Kong, Filipine, Taiwan, Thailanda, Laos, Vietnam, Cambodgia și Mianmar.

Între 1997 și 8 ianuarie 2008, această mitropolie a făcut parte din exarhatul de Hong Kong, India, Indonesia, Filipine și Singapore, fiind păstorită de mitropolitul Nikitas de Hong Kong. După transferarea mitropolitului Nikitas ca director al Institutului Ortodox „Patriarhul Athenagoras”, Sfântul Sinod al Bisericii din Constantinopol l-a ales pe arhimandritul Nektarios Tsilis ca următorul mitropolit de Hong Kong și Asia de Sud-Est, fiind întronizat la 1 martie 2008 de mitropolitul Tarasios de Mexic și America Centrală. În prezent, în Taiwan funcționează o parohie păstorită de arhimandritul Iona Mourtos, care este de altfel singurul preot ortodox din Taiwan.

Abstract: Christianity in the Far East. The manifested interest in Romania for the history of Christianity from these countries was a low one. Generally speaking this interest was a low one. Only after the communist took the political control in China, the changes from Japan and Korea after the Second World War directed also the attention of the Christianity historians over this area of the World. But what happened than was only the last par of the history. It is to be mentioned that Christianity entered very difficult in this countries, were there was a totally different religious element. Than, the political and commercial relations between the European countries and those from Asia influenced the evolution or involution of Christianity in

⁹⁸ www.wikipedia.com.

Creștinismul în Extremul Orient

the area. The new religion and those who preached it were seen as representatives of the European powers, who were many times not easily accepted.

The Christianity is present in Asia since soon in history, but organized it entered there through catholic or protestant missionaries, when the commercial relations between Europe and Asia developed. The Orthodox Church entered later in this area, through Russian missions sent there by the Russian Church or through the Russian diplomacy, because in the embassies were always present Orthodox priests. These priests activated also outside legacies and preached the Gospel to the inhabitants of the country, where they were. Now, the Orthodox Church has a canonical organization through autonomous eparchies or/and in direct dependence to the Russian or Ecumenical Patriarchate. The Romania Orthodox Church is present in Japan through two parishes in Tokyo and Osaka-Nagoya region since 2008.

Creștinismul în Africa. Configurația actuală*

Pr. Drd. Ion MANEA

I. Creștinismul în Africa

„Într-o zi pe când stăteam jos și citeam, am auzit murmurându-se și cântându-se. Sub un copac erau trei bărbați, trei femei și un copil. Unul dintre bărbați se putea observa clar că era conducătorul lor, iar una din femei ținea în brațe copilul. Conducătorul zornăia pietricele într-o tigvă și cânta o rugăciune. A stropit cu apă din tigvă atât copilul, cât și mama și i-a dat copilului o bucată de cărbune. Mai târziu l-am întrebat pe acel bărbat: «ce făceai acolo?» El mi-a răspuns: «noi, poporul Pokot, vorbeam cu Dumnezeu, rugându-l să vindece acel copil bolnav». L-am întrebat: «vorbeai cu Dumnezeul Pokot sau cu Dumnezeul europenilor?» Conducătorul a zâmbit și mi-a spus: «Este un singur Dumnezeu». Apoi i-am spus: «acum avem un cuvânt pentru religie, care este a vorbi cu Dumnezeu». L-am întrebat: «care este numele rugăciunii care ai rostit-o?» El a spus: «binecuvântare pentru un copil bolnav»¹.

După o evoluție strălucitoare din perioada primelor sale veacuri, creștinismul din Africa a cunoscut două mari încercări: este vorba mai întâi de sciziunea ortodocșilor copti, etiopieni și alții, după Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon, iar pe de altă parte de stăpânirea islamică începută din secolul al VII-lea. Astfel, deși se intitulează ca Patriarhie a întregii Africi, Patriarhia Alexandriei nu a putut, datorită acestor eve-

* Referat susținut în cadrul studiilor doctorale la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu și dat spre publicare la recomandarea PC Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr.

¹ Rev. Mc Govern, 21 ian. 1982, în S. Clements, „The Catholic Church in Kenya: A Center of Hope”, în *Pro mundi vita*, Africa Dossier, 22 (July, 1982), p. 15, apud Elizabeth Isichei, *A History of Christianity in Africa, from antiquity to the present*, Society for Promoting Christian Knowledge, (SPCK), London, 1995, p. 353.

nimente, să aducă o contribuție remarcabilă în misiunea de încreștinare din Africa. De aceea răspândirea credinței ortodoxe printre indigenii africani rămâne un fenomen ce poate fi consemnat doar de la începutul secolului al XX-lea. Reprezentanții ortodocșilor de culoare au început să călătorească prin Europa și America pentru a lua contact cu Bisericele ortodoxe de acolo și pentru a le cere sprijinul².

Există o tendință ca creștinismul african să fie tratat doar în contextul misiunilor creștine. În Africa, creștinismul este considerat a fi o religie de import împreună cu islamismul și iudaismul. Din acest motiv, s-a putut vorbi despre creștinismul african mai ales odată cu expansiunea colonialismului. Această atitudine este, într-o anumită măsură, greșită deoarece creștinismul s-a dezvoltat în Africa, mai ales în partea de nord a continentului, chiar de la începuturile lui. Apostolul care a propovăduit Evanghelia în Africa a fost Sfântul Apostol Marcu și, așa-dar, se cuvine să spunem că creștinismul în Africa este de origine apostolică. Cu toate acestea, multe dintre instituțiile creștine au pătruns în Africa ca parte a ceea ce presupunea expansionismul occidental³.

Creștinismul a ajuns în Africa la scurt timp după evenimentele legate de moartea și învierea Mântuitorului. Ca urmare a propovăduirii Sfântului Apostol Marcu avem astăzi Biserica Coptă și pe cea Etiopiană cu elementele lor unice adaptate culturii și mentalității oamenilor. Așa-dar se poate spune că creștinismul s-a constituit și în Africa ca parte indigenă, fiind adânc înrădăcinat în istoria continentului. Creștinismul african comportă astfel suficientă vechime pentru a fi considerat o religie africană tradițională.⁴ De asemenea, din mijlocul său au apărut autorii patristici de o mare valoare, precum Tertulian, Origen, Clement al Alexandriei și Fericitul Augustin. De asemenea reprezentanți ai creștinismului din Africa au contribuit în mare parte la dezvoltarea

² P.S. Dr. Antim Nica, „Negrii ortodocși din Africa de Est și lupta lor pentru autonomie bisericească”, O XIX (1967), nr. 1, p. 3.

³ John Kent, *The unacceptable face. The Modern Church in the Eyes of the Historian*, London, 1987, apud Marc S. Spindler, „Writing African Church History (1969-1989). A Survey of Recent Studies”, in *Exchange, Journal of Missiological and Ecumenical Research*, vol. 19, 1990, nr. 1, p. 74.

⁴ John S. Mbiti, *African Religions and Philosophy*, London, Heinemann (Second Edition), 1991, p. 223.

creștinismului în sine, precum și la apărarea dogmei. Astfel aceștia iau parte la sinoadele ecumenice și locale ale Bisericii, au contribuții majore la dezvoltarea monahismului, a cultului și a învățământului religios prin vestita școală catehetică din Alexandria. Totodată pământul „continentului negru” a fost și el udat cu sângele martirilor.

Creștinismul în Africa cunoaște în ansamblul său o măreție deosebită, având mii de biserici locale, odată cu sosirea negustorilor portughezi, mai târziu cu sosirea coloniștilor misionari, iar în secolul XX prin bisericile care au luat naștere după anul 1960, an în care majoritatea țărilor africane și-au dobândit independența.

I. 1. Începuturile creștinismului în Africa

Creștinii din Africa mărturisesc îndeobște aceeași tradiție: „Când Iisus a fost prigonit de «Irod cel european», Dumnezeu L-a trimis în Africa și prin aceasta știm că africanii au innăscută înclinarea lor spre creștinism”⁵.

Cum am menționat mai sus, creștinismul s-a răspândit de-a lungul coastei mediteraneene, în nordul Africii, profitând de condițiile cunoscutei „Pax Romana”. Provinciile nord-africane au fost puternic romanizate. Coasta nordică a Africii, de la Leptis Magna, din Libia și până în Mauritania, este, începând din secolul al IV-lea, expresia cea mai clară a stilului de viață roman, care se manifestă în construirea vilelor, termelor, bazilicelor și amfiteatrelor. De aceea s-a considerat de multe ori că răspândirea intensă a creștinismului în Nordul Africii s-a datorat unor misionari veniți mai repede de la Roma decât direct din Orient fără intermediere romană⁶. Limbile greacă și latină erau deja încetățenite ca limbi folosite în comerț, administrație, armată și învățământ, astfel că mesajul creștin s-a propovăduit și pe tărâm african în aceste limbi. Cu toate acestea, de timpuriu în istoria sa, creștinismul în Africa a început să fie accesibil și în limbile popoarelor africane. De aceea, în Egipt, teologia creștină era exprimată în termenii culturii cop-

⁵ Elizabeth Isichei, *op. cit.*, p. 17.

⁶ Claudio Moreschini și Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine I (de la Apostolul Pavel până la Constantin cel Mare)*, traducere de Hanibal Stănciulescu și Gabriela Sauciuc, Polirom Iași, 2001, p. 361-362.

te⁷. Bisericele din Egipt, Nubia și Etiopia erau în strânsă legătură cu restul Bisericilor din Est. Coptii au început să fie persecutați din secolul V de către Bizanț pentru aderarea lor la doctrina monofizită, ce a fost condamnată prin hotărârile Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon din anul 451. Totuși, la începutul secolului al VII-lea, Biserica Coptă din Egipt număra 100 de episcopi și câteva milioane de credincioși. De aceea pentru a împiedica dezvoltarea Patriarhiei Melkite, susținută de Constantinopol, dar și pentru a se elibera de dominația bizantină care dorea triumful ortodoxiei calcedoniene, coptii i-au sprijinit pe arabi să ocupe Egiptul între anii 630-643, socotindu-i chiar eliberatori. Din nefericire însă arabii i-au persecutat secole de-a rândul și pe ei, ca și pe ortodocșii melkiți, rămași fideli Constantinopolului⁸. Însă ceea ce a contribuit în mod esențial la supraviețuirea Bisericii în Egipt a fost faptul că creștinismul devenise deja parte din cultura nativă egipteană de pe valea Nilului. Biblia și Sfânta Liturghie fuseseră deja traduse în limbile copte din secolul al III-lea.

Un alt element ce a ajutat la supraviețuirea Bisericii Copte a fost instituția foarte puternică și autoritară a monahismului. Părinții pustiei au întemeiat un mod de viață monastică în care renunțarea la lume era totală, și aceasta pentru a permite dedicarea în întregime cunoașterii lui Dumnezeu. Se spunea la un moment dat că, într-o perioadă de timp relativ scurtă, erau mai mulți egiptenii în deșert decât în orașe⁹.

Alte regiuni în care creștinismul s-a răspândit în mod considerabil în această perioadă timpurie au fost Nubia și Etiopia. În Nubia s-a răspândit în mod indirect prin comerț și, probabil, prin așezarea aici a unor comunități monahale coptice de-a lungul malurilor și insulelor Nilului. Aceasta a fost una din puținele țări din lumea antică care a fost convertită la creștinism fără ca în prealabil să fi experimentat dominația romană. Ei au fost foarte mult influențați de Bizanț, așa cum se poate observa din frescele bisericilor lor, precum și din folosirea Liturghiei Sfântului Marcu. Nubia era considerată o mică curte bizantină departe de Constantinopol¹⁰.

⁷ Kevin Ward, „Africa”, in *A World History of Christianity*, by Adrian Hastings (Ed.), Cassel, London, 1999, p. 193.

⁸ Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, *Istoria Creștinismului*, II, Trinitas, 2002, pp. 173-174.

⁹ Elizabeth Isichei, *op. cit.*, p. 28.

¹⁰ *Ibidem*, p. 31.

În Etiopia creștinismul a ajuns mai devreme și spre deosebire de Nubia, aici a supraviețuit de-a lungul secolelor. A avut multă susținere din partea Bisericii Copte, dar în ciuda acestui fapt ea nu este considerată o biserică misionară a Egiptului. Începuturile ei sunt puse în relație cu cei doi negustori creștini din Siria, Frumențius și Edesius, care erau în vizită la curtea regelui Negus din Axum¹¹. Frumențius a fost mai târziu hirotonit ca primul episcop al Bisericii Etiopiene, fiind apoi cunoscut ca Avva Salama, „Părintele Luminii”. Misionarii sirieni, sosiți în Etiopia în secolul V, au întemeiat mănăstiri și au tradus Biblia în limba Ge`ez, dintr-o versiune a Septuagintei ce era folosită de către Patriarhia Antiohiei¹². Fiind legată juridicțional de Patriarhia Alexandriei, încă de la încreștinare, Biserica Etiopiei a ajuns treptat prin aceasta, începând din secolul al VII-lea, la credința severiană monofizită, fără să-și dea seama că se abate de la hotărârile sinodului de la Calcedon¹³. Fascinația creștinismului etiopian constă în dezvoltarea unei credințe coerente și distinctive, clădite pe propriile tradiții, și în mare măsură independente de modelele grecești sau romane. Cultura creștină s-a integrat în viața africană armonizându-se cu aspecte locale bazate pe preoția oamenilor simpli, instituție ereditară în familiile ce aveau dreptul asupra pământurilor Bisericii. Monahismul era crucial, furnizând reguli și precepte pe care preoții de rând, lipsiți de o educație teologică nu le puteau furniza. Creștinismul devine astfel parte a vieții țăranului din Etiopia, încorporând concepte tradiționale despre lumea spirituală, fără a crea impresia de conflict, care urma să devină o trăsătură a creștinismului misionar din secolele XIX și XX. Dificilă a fost adaptarea instituției căsătoriei creștine cu poligamia în practică. Rezultatul a fost descreșterea numărului celor care se căsătoreau la Biserică. Astfel participarea la Taina Euharistiei era accesibilă de cele mai multe ori copiilor și bătrânilor¹⁴.

Un moment de cotitură în dezvoltarea creștinismului în Africa a fost invazia islamului, care nu a reușit să distrugă creștinismul din Afri-

¹¹ Kevin Ward, art. cit., p. 197.

¹² Elizabeth Isichei, *op. cit.*, p. 33.

¹³ Pr. Prof. Dr. Milan Šesan, Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericii Universale*, Manual pentru institutele teologice, vol. I, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1975, pp. 292.

¹⁴ Kevin Ward, art. cit., pp. 199-200.

ca în totalitate¹⁵. Creștinismul antic supraviețuiește doar în Egipt și în Etiopia până astăzi: în Egipt, Bisericele Coptă și cea Greacă Ortodoxă, și în Etiopia Biserica Ortodoxă Etiopiană. Timp de câteva secole Biserica din Etiopia a fost izolată de restul creștinătății, ceea ce a dus la dobândirea unei expresii unice africane a bisericii manifestate în: mulțimea sfinților, posturi frecvente, sărbători lunare, un cult deosebit adus Fecioarei Maria, observarea unor practici iudaice, o liturghie bogată. Pentru protejarea împotriva duhurilor rele, toți purtau amulete, care erau de fapt rugăciuni și formule magice scrise de către preoți și purtate în cutiute de piele în jurul gâtului și brațelor¹⁶.

Restricțiile sociale și religioase din Egipt i-au făcut pe copti să-i primească cu brațele deschise pe arabi, aceștia sosind aici în anul 640, sub conducerea lui Amir ibn al As¹⁷. De asemenea în Nubia și Etiopia, Biserica pare să fi fost nepregătită să facă față presiunilor noii religii. Slăbiciunea a constat în imposibilitatea pregătirii și dezvoltării unui cler indigen¹⁸.

Înrădăcinarea islamismului în Africa a fost, de asemenea, favorizat de dezbinările dintre creștini. La început creștinii nu i-au privit pe musulmani ca aparținând unei religii diferite, ci i-au considerat o sectă creștină. Curând, coptii au devenit plătitori de impozite și servitori civili ai arabilor. Creștinii erau până în secolul X majoritari, dar valurile următoare de migrație arabă au făcut ca numărul lor să se micșoreze. Istoricii vorbesc de asemenea de căsătorii mixte dintre femeile copte și bărbați arabi, iar copiii din aceste căsătorii deveneau musulmani. La sfârșitul secolului al XX-lea, majoritatea egiptenilor care erau încă creștini vorbeau limba arabă, iar literatura creștină era tradusă în arabă. Partea de nord-vest a Africii a fost redenumită *Maghrib*, iar Africa a devenit cunoscută sub numele de *Ifriquiya*¹⁹. Celor ce doreau să treacă la islamism li se acordau unele avantaje economice: oportunitatea înrolării în armata care a cucerit Spania și scutirea de la plata unor impozite.

¹⁵ John Mbiti, *Introduction to African Religion*, London, Heinemann, 1991, p. 180.

¹⁶ Idem, *African Religions ...*, p. 224.

¹⁷ John S. Pobee and Gabriel Ositelu II, *African Initiatives in Christianity*, World Council of Churches Publications, Geneva, 2001, p. 15.

¹⁸ Kevin Word, art. cit., p. 200.

¹⁹ Elizabeth Isichei, *op. cit.*, p. 43.

Pentru o perioadă de timp după invazie, creștinii au învățat să trăiască alături de musulmani. Cartagina a fost un vestit centru cultural creștin²⁰, opusul său musulman fiind Kairouan, „Caravana sau locul de odihnă” întemeiat în anul 670. Mai târziu musulmanii au reușit să răspândească credința lor mai mult în sud, dincolo de căile de comerț ale deșertului Sahara, și înspre vest, în Sudan. Creștinismul în Maghrib a dispărut în secolul XI, iar în 1317, Catedrala Dongola din Nubia a devenit moschee²¹.

O a doua fază în dezvoltarea creștinismului în Africa a început în secolul XIV, când negustori și misionari spanioli și portughezi au adus creștinismul pe coastele de Vest ale Africii și la gurile de vărsare ale fluviului Congo. Cu toate acestea se pare că mulți dintre misionari au avut de înfruntat condiții vitrege, și chiar și-au dat viața²². În special în părțile de sud și de centru, Africa ia contact cu creștinismul pe perioada celor 450 de ani de cucerire și dominație colonială, care mai târziu a fost cunoscută ca „Era Vasco da Gama”²³. Portughezii erau mulțumiți de situația lor politică: maurii erau expulzați din peninsula Iberică și o perioadă de puternice exploatări navale i-a dus pe portughezi pe coastele Africii.

În 1494, prin tratatul de la Tordesillas, papa Alexandru al VI-lea l-a numit pe regele portughez responsabil pentru așezarea și susținerea misionarilor, precum și pentru înzestrarea episcopilor din Africa. Au urmat curând alianțe diplomatice cu conducători africani. Aceștia au acceptat credința catolică adusă de navigatori, iar această acceptare a fost întărită de botezul acestor familii ale conducătorilor africani, și prin dăruirea de nume noi portugheze, preferabil cu rezonanță regală. Acest botez nu avea o implicație puternic religioasă pentru neofiți, ci era văzut mai mult ca un gest strategic și diplomatic, deoarece regele portughez condamna vânzarea de praf de pușcă și arme necreștinilor²⁴.

Catolicismul a supraviețuit în Africa într-o formă indigenizată până spre sfârșitul secolului al XIX-lea, în ciuda unor perioade lungi fără mi-

²⁰ F.J. Foakes Jackson, *The History of the Christian Church (from the earliest times to AD 461)*, London, George Allen and Unwin Ltd., 1957, p. 298.

²¹ Elizabeth Isichei, *op. cit.*, p. 44-45.

²² John Mbiti, *Introduction to...*, p. 181.

²³ John S. Pobee and Gabriel Ositelu II, *op.cit.*, p. 20.

²⁴ Kevin Word, *art. Cit.*, p. 201.

Creștinismul în Africa. Configurația actuală

sionari. Nu toți africanii convertiți deveneau catolici; unii se alăturau diferitelor biserici protestante, în cadrul cărora câțiva protejați ai negustorilor europeni primeau o educație universitară peste hotare. Cu toate acestea comunitățile creștine care fuseseră întemeiate în urma influențelor occidentale din Evul Mediu erau „plante exotice fragile care nu supraviețuiau întotdeauna în pământ african”. Creștinismul nu a înflorit întotdeauna nici pe pământ portughez. Reforma religioasă a reginei Isabella de la sfârșitul secolului al XV-lea a determinat 400 de călugări să plece în Africa și să treacă la islamism²⁵. Unul dintre primii conducători care s-a botezat în religia creștină a fost Afonso Manikongo (din regatul Congo), care a introdus în regatul său o puternică tradiție creștină și a lucrat din greu pentru clădirea unui regat creștin în Congo. Fiul lui Don Henrique a fost trimis în Portugalia pentru educație și s-a întors hirotonit ca episcop de Utica și Vicar Aspostolic în Congo. Henrique a murit prematur și nu s-a mai făcut nici o încercare de-a avea un nou episcop african. Cu toate acestea curând, Nbanza Congo, capitala, a devenit San Salvador, și la sfârșitul secolului XVI a devenit centru episcopal cu un episcop misionar²⁶. Oricum influența portugheză nu a fost cea scontată. Pe lângă misionari mai erau, desigur, negustori și comercianți care mergeau în Africa nu în scopuri creștine, ci mai ales pentru îmbogățire.

În 1645 regatul Congo a primit un grup de călugări italieni din ordinul capucinilor care au organizat campanii de distrugere a fetișurilor și a muncii vindecătorilor tradiționali. Creștinismul devenea astfel inculturat în viața congolezilor. Botezul devenea popular și odată cu el și prestigiul unui nume portughez de *don* și *dona*²⁷.

Protestanții au sosit târziu, la sfârșitul secolului XVIII. Ei aveau o vedere eurocentrică asupra lumii și nu reușeau să facă o distincție între evanghelizare și politică. Misionarii creștini din Europa și America au pătruns în interiorul Africii cu puțin timp înainte și concomitent cu pătrunderea colonială. Un proverb Gikuyu este relevant în această privință: „nu există preot misionar și european”. Expansiunea modernă a

²⁵ Elizabeth Isichei, *op. cit.*, p. 45-52.

²⁶ Kevin Word, *art. Cit.*, p. 202.

²⁷ *Ibidem*, p. 202-203.

creștinismului în Africa a început cu sclavii creștini eliberați care s-au întors în Africa de Vest către sfârșitul secolului XVIII. Răspândirea care a avut loc a fost atât de spontană, încât uneori nu era necesară intervenția clerului²⁸.

Așadar se pare că încercările de-a impropria africanilor un model de creștinism european au eșuat datorită neputinței de-a înțelege realitățile culturii africane. Există o mare diversitate de moduri de exprimare a creștinismului în lume. Creștinismul nu a existat niciodată separat de cultura unui popor. Din punct de vedere istoric, acesta s-a schimbat întotdeauna, îmbrăcând forme specifice culturii locale. Însuși Iisus Hristos a fost o persoană care a ținut seama de coordonatele culturii în care și-a desfășurat activitatea. Greșeala misionarilor a fost aceea că au încercat să aducă o modificare radicală, dacă nu totală, în culturile africane: au considerat a fi bun prea puțin sau nimic în aceste culturi, și au încercat să transforme culturile locale în cele europene. Rezultatul a fost un amestec religios între creștinism, islamism și religiile africane tradiționale.

I. 2. Reluarea misiunilor creștine în secolul al XIX-lea

În 1800 forma dominantă de monoteism în Africa era Islamul. Cu excepția coșților și Etiopiei, creștinismul a fost limitat la mici enclave pe coasta vestică și în bazinele Congo și Zambezi. Chiar și așa creștinismul de acolo era descris ca un amestec de catolicism și practici tradiționale. Din 1900 însă s-au creat comunități creștine noi, printre care americanii negri coloniști din Liberia și creolii din Sierra Leone mulți dintre ei aducând noua religie, întorși la casele lor²⁹.

Pentru mai bine de trei secole, cel mai semnificativ contact între Europa și Africa a fost comerțul cu sclavi. Sistemul sud-atlantic consuma oameni, la fel cum orice industrie consumă materie primă³⁰. Aceasta a continuat până la mijlocul secolului al XIX-lea, negustorii cei mai importanți fiind americanii și brazilienii. Expediția din Niger, din anul

²⁸ John S. Mbiti, *African Religions...*, p. 20.

²⁹ Elizabeth Isichei, *op. cit.*, p. 98.

³⁰ Philip Curtin, *The Atlantic Slave Trade: A Census*, London 1969, p. 38, apud Kevin Ward, *art. cit.*, p. 203.

Creștinismul în Africa. Configurația actuală

1841, condusă de T. Fowell Buxton, sconta într-o promovare a creștinismului, comerțului și civilizației în Africa și astfel industria cu sclavi urma să ia sfârșit. Însă continuarea sclaviei în Statele Unite a susținut și justificat comerțul cu oameni în Africa³¹.

La sfârșitul secolului al XVIII-lea, renașterea evanghelică din Marea Britanie a dat naștere la ostilități puternice împotriva comerțului cu sclavi. Rezultatul a fost dezvoltarea societăților misionare voluntare, care se spune că erau „instrumente de evanghelizare mult mai operative decât cele susținute de către stat”³².

Misionarii se propuneau ei înșiși și de aceea activitatea pe care urmau să o desfășoare era o alegere personală. Primii misionari englezi aveau printre ei un tâmplar, un țesător și doi pantofari. Mulți dintre ei erau lipsiți de educație și deci lipsiți de oportunități. Însă nu toți dintre ei proveneau din clasa de jos: unele societăți misionare își recrutau membrii dintre absolvenții de la Oxbridge. Odată plecați spre Africa, viața lor nu devenea mai ușoară. Dimpotrivă toți erau încercați de lipsuri și boli, și pentru mulți dintre ei chemarea în Africa era o sentință la moarte.

Primii misionari erau bărbați, dar li se îngăduia să fie însoțiți de către soțiile lor. Doar mai târziu li s-a îngăduit și femeilor necăsătorite să devină misionari, și foarte repede au devenit majoritare³³. Printre femeile misionare, una din cele mai cunoscute a fost Mary Slessor, care în 1876 a sosit în Nigeria unde a învățat repede limba locală și a devenit profesoară. În anul 1880 se afla în fruntea propriei societăți misionare care combina instruirea religioasă, asistența medicală și apărarea celor defavorizați (orfanii și gemenii abandonți)³⁴.

Într-o perioadă scurtă de timp societățile misionare au crescut și s-au extins foarte mult. Dintre cele mai cunoscute amintim: Societatea Misionară Baptistă fondată în anul 1792 (BMS); Societatea Misionară Londoneză, ce datează din 1795 (LMS); Societatea Bisericii Misionare fondată în 1789 (CMS). Dintre societățile misionare din afara Marii Britanii menționăm

³¹ Mark A. Noll, *Turning Points-Decisive Moments in the History of Christianity*, Grand Rapids, Michigan, Baker Books, 1998, p. 280.

³² Kevin Ward, art. cit., p. 204.

³³ E. Isichei, *op. cit.*, p. 76-79.

³⁴ Mark A. Noll, *op. cit.*, p. 289.

Consiliul American pentru Misiuni în Străinătate (1810), Misiunea din Basel (1815), Societatea Misiunilor Evanghelice din Franța (1822)³⁵.

Eforturile misionarilor au fost primite cu bucurie de către africani, poate și datorită faptului că în multe cazuri au fost înflăcărați de un sentiment filantropic real, și nu doar de dorința de a-i converti. Activitatea misionarului se caracteriza și prin asistență medicală, dar și educațională. Mulți dintre tineri erau trimiși peste hotare la studii, iar atunci când reveneau fondau propriile lor comunități creștine și misiuni. Activitatea lor se dovedea a fi acceptată mai bine de către africani deoarece acest fel de creștinism era transmis de către unul dintre ai lor. Exemplar în acest sens este cazul lui Samuel Ajayi Crowther din Niger. Acesta a fost un sclav domestic, apoi a fost vândut unui negustor portughez pentru a fi transportat peste Atlantic. Din fericire a fost salvat de către o escadrilă navală britanică, ajungând în Sierra Leone, unde a fost convertit și a primit o educație creștină. Mai apoi a fost trimis în Anglia la studii și, în 1848 a fost hirotonit preot anglican prin Societatea Bisericii Misionare. S-a întors în Niger ca misionar, ajungând în 1864 episcop. Din păcate, odată cu plecarea sa pe râul Niger, misiunea creștină din Niger cunoaște un declin profund, datorat, pe de o parte, insucceselor misiunii sale pe râul Niger (datcrare lipsei de ajutoare din mijlocul indigenilor), cât și părăsirii diocesei în favoarea acelei misiuni³⁶.

Au existat și alte mișcări în Africa care s-au dovedit mai de succes. Astfel un amestec de protestantism european cu forme mai noi de învățături despre sfințenie și taumaturgie au dat naștere mișcărilor zioniste. În 1908, liderul unei astfel de mișcări zioniste era Daniel Nkonyane, iar până în 1920 mișcarea a ajuns sub conducere africană în totalitate. Mișcarea zionistă s-a divizat răspândindu-se în Zwaziland, Basutoland și Rhodesia de Sud. Conducătorii bisericilor zioniste au creat câte un mod de conducere, și aproape fiecare dintre ei a creat o dinastie. Aceste biserici erau puternic indigenizate³⁷.

Cea mai cunoscută mișcare zionistă este Mișcarea Ekuphakameni a lui Isaiah Shembe sau „locul înalt”, la 16 kilometri nord de Durban. Deși needucat, el avea pretenția chiar de-a fi considerat Mesia. El pro-

³⁵ E. Isichei, *op. cit.*, p. 75-76.

³⁶ Mark Noll, *op. cit.*, p. 286-287, vezi de asemenea E. Isichei, *op. cit.*, p. 171-172.

³⁷ *Ibidem*, p. 288.

Creștinismul în Africa. Configurația actuală

povăduia un amestec de elemente creștine și elemente zulu tradiționale, toate cu un accentuat caracter profetic. De asemenea introduce ideea și imaginea unui Hristos negru³⁸.

Un alt moment important în istoria creștinismului african este anul 1913, an în care William Wade Harris, un african eliberat din închisoare, a mers să propovăduiască Evanghelia pe Coasta de Fildeș, învățându-și ucenicii să-și organizeze viața lor creștină comunitară în jurul a 12 apostoli numiți de el în mod regulat în comunitățile convertite la creștinism. Născut într-o familie metodistă, pretindea că misiunea sa, de-a distruge vechile tradiții păgâne și de-a boteza pe toți la creștinism i-a fost încredințată în viziune în temniță de către Arhanghelul Gavriil. Un aspect mai puțin pozitiv era tolerarea poligamiei, deși propovăduitorii numiți de el aveau dreptul la o singură soție. Celor convertiți le cerea să se atașeze comunităților creștine de tip european deja existente. Însă urmașii lor, datorită faptului că erau repudiați din cauza poligamiei, au ajuns să-și zidească propriile biserici și comunități harriste, după numele lui. Datorită opoziției puternice față de practicile canibale și vrăjitoarești, aceștia au ajuns să renunțe la taina euharistiei³⁹.

Acestea sunt doar câteva exemple de biserici ce au luat naștere în urma diferitelor misiuni. Multe dintre ele au fost dizolvate la scurt timp, altele au reușit să reziste pentru o vreme, dar au fost suprimate în timp, iar altele au rezistat și sunt încă active și astăzi, având milioane de adepți. Este de menționat în acest sens biserica Kimbanguistă, care astăzi este considerată cea mai mare Biserică independentă africană, care a supraviețuit din prima zi a fondării ei și până astăzi cu toate adaptările ei la condițiile de viață africană⁴⁰.

Adesea condamnați și disprețuiți pentru sincretism, sau pentru o înțelegere superficială a Evangheliei, membrii acestor biserici independente, pot spune în apărarea lor, că au avut mult mai mult succes la integrarea evangheliei în modul de viață african, și la depășirea dihotomiei

³⁸ Stephen Neill, *The Pelican History of the Church: 6. A History of christian Missions*, Middlessex, 1966, p. 500.

³⁹ *Ibidem*, p. 290; vezi de asemenea E. Isichei, *op. cit.*, pp. 284-286 și Kevin Ward, *op. cit.*, p. 222.

⁴⁰ Î.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, „O nouă confesiune creștină în Africa, Kimbanguismul”, O XXXVIII (1987), nr. 3, p. 12-24.

dureroase trăite de mulți adepți ai misiunilor, care preaslăveau Dumnezeuul creștin duminica, și consultau vracii și ghicitorii tradiționali de luni până sâmbăta⁴¹.

Numărul misionarilor a crescut foarte mult între anii 1880 și 1920. Misionarii adesea susțineau ambițiile imperiale. Cei din Ganda au chemat misionari catolici *baFranza*, adică francezi, și protestanți *baIngereez*, adică englezi, la fel ca multe alte popoare africane. S-a sugerat că misiunile ca și imperialismul se bazează pe același postulat: superioritatea unei culturi față de alta. Totuși nimeni nu a devenit misionar fiind conștient că în realitate va propaga imperialismul, ci adesea erau surse serioase de dezbinare între misionari și oficialii colonialiști. Uneori misionarii denunțau diferitele forme de opresiune și nedreptate iar reprezentanții lor din metropole făceau propagandă pe tot felul de probleme umanitare. Deși la început misiunile cooperau între ele, cu timpul au ajuns să fie tot mai distanțate⁴².

II. Configurația actuală a creștinismului

Astăzi harta religioasă a Africii cunoaște o mare diversitate. Desigur că numărul creștinilor este mult mai mare decât la începutul secolului XX, însă de departe nu este majoritar. Aceasta pentru că o altă religie monoteistă, dar și radicală, cea a islamului deține un mare procentaj. De asemenea acestora li se adaugă iudaismul și religiile indigene, precum hinduismul. Creștinismul este totuși majoritar în țări, precum: Etiopia, Eritreea, Kenya, Africa de Sud, Swaziland, Lesotho, Namibia, Angola, Zair, Rwanda, Gabon, Camerun, Gana, Liberia și Madagascar. În plus, nu există nici o îndoială că începând cu a doua jumătate a secolului XX creștinismul s-a extins foarte mult iar religiile tradiționale au cunoscut un declin invers proporțional. În Nigeria procentajul creștinilor a crescut din 1953 până în 1970 de la 22% la 44,9%. Mai amintim Burundi 74%, Congo 92%, Guineea Ecuatorială 81%. Cu toate acestea numărul misionarilor implicați în ultima vreme în Africa Sub-Sahariană a atins adesea 30-40000 de membri⁴³.

⁴¹ Kevin Ward, art. cit., p. 223.

⁴² Elizabeth Isichei, *op. cit.*, p. 92.

⁴³ E. Isichei, *op. cit.*, pp. 325-327.

II. 1. Biserica Romano-Catolică

Biserica Romano-Catolică deși a pătruns pe teritoriul african odată cu primele descinderi colonialiste, totuși se dezvoltă în masă în special din secolul XIX. Până atunci a fost mai mult o religie a celor ce stăpâneau în Africa și nu a africanilor. Să nu uităm că atunci când corăbiile pline cu sclavi plecau spre America, episcopii catolici erau cei care stropeau „marfa” cu apă sfințită ca să ajungă la destinație (fapte pentru care, cu ocazia jubileului Roma prin glasul Papei Ioan Paul al II-lea, a cerut iertare). La vest de insulele din Atlantic există dioceze vechi, cum ar fi Las Palmas, în insulele Canare, înființate încă în secolul al XV-lea, Funchal fondată în 1514, cea din insulele Capului Verde, întemeiată în 1532 și cea din insulele Azore, care urcă în timp până la 1534. Angola devine episcopie din anul 1596, iar în Mozambic, Lorezo Marquez devine episcop în 1616, episcopul actual fiind cardinal. În Madagascar s-a înființat un vicariat apostolic în 1848, misiunile aici dezvoltându-se foarte rapid.

În cea mai mare parte albi din Africa de Sud practică religia protestantă. Catolicii de aici sunt aproape toți negri convertiți. Cealaltă parte a continentului, ce formează adevărata Africă neagră, a rămas necunoscută până la jumătatea secolului al XIX-lea, exceptând zonele de coastă. De aceea multe din misiunile africane trezesc și astăzi mari speranțe și pentru Biserica Romano-Catolică⁴⁴.

Veche instituție a iezuiților cu nume nou „De Propaganda Fide” a fost restabilită în 1816, iar papii care au urmat în timp, au căutat să controleze prin ea mai bine misiunile în străinătate. În acest scop au fost colectate fonduri care să susțină atât misiunea, cât și crearea de noi episcopii care să fie supuse Romei. Zilele în care scaunele episcopale din Africa erau patronate de către regele Portugaliei au trecut de mult.⁴⁵ Totodată Biserica Romano-Catolică întâmpină greutăți și din partea statelor care dețineau controlul colonial în Africa (de exemplu în 1905 guvernul francez separă Biserica de Stat), probleme ce însă le-au rezolvat cu ajutorul Concordatelor. De exemplu, în Congo-ul belgian Concor-

⁴⁴ Ludwig Hertling S. J., *Istoria Bisericii*, Traducere de Pr. Prof. Dr. Emil Dumea, ed. Ars Longa, București, 1998, p. 605-606.

⁴⁵ *Illustrated Catholic Missions*, 1900, 169 apud Elizabeth Isichei, *op. cit.*, p. 84.

datul din 1906 asigură sprijin școlilor catolice în schimbul unei măsuri de control a statului⁴⁶.

Numărul credincioșilor și al preoților a crescut totuși destul de rapid⁴⁷. Așa se face că astăzi Biserica Romano-Catolică în Africa are o configurație destul de bogată, de departe fiind biserica care domină din punct de vedere al numărului de credincioși.

Astfel dintr-o populație totală de 809.805.000 de locuitori ai Africii, numărul total al catolicilor este de 135.600.000, ceea ce reprezintă 16,7%⁴⁸. Trebuie spus că în 1912 erau doar 1.500.000⁴⁹. Jurisdicția catolică se întinde peste 497 teritorii bisericești, numărând 84 de arhidioceze, 380 de diocenze, 16 cardinali și 2 patriarhi. În ceea ce privește numărul episcopilor se poate observa o creștere a celor nativi. Așa se face că, dacă la începutul secolului XX erau doar câțiva episcopi nativi africani, numărul acestora este astăzi majoritar, ei fiind 474, iar episcopi non-nativi 142, în total 616 episcopi. În celelalte trepte bisericești avem un total de 27.988 preoți, 372 diaconi, iar în alte trepte inferioare 1.113. Cei care studiază teologia sunt 20.994, misionari laici – 1.488 iar cateheți – 368.075. Parohiile ating un număr de 11.355, centrele de misiune – 72.003, grădinițele – 10.738, școlile primare – 30.009, școlile secundare – 7.488, instituțiile superioare – 37.750, comunitățile de binefacere – 14.144.

Pe țări, în ordinea numărului de credincioși, situația se prezenta la 31 decembrie 2001 astfel: Republica Democrată Congo (diocenze 47, populație catolică 28.245.000, procentaj din populația totală 49,58%, parohii 1.256), Nigeria (diocenze 49, populație catolică 19.369.000, procentaj din populația totală 16,08%, parohii 1905), Angola (diocenze 16, populație catolică 10.327.000, procentaj din populația totală 49,74%, parohii 237), Tanzania (diocenze 30, populație catolică 9.977.000, procentaj din populația totală 25,28%, parohii 827), Kenya (diocenze 26, populație catolică 7.726.00, procentaj din populația totală 24,48%, parohii 681), Madagascar (diocenze 20, populație catolică 4.575.000, procentaj din populația totală 23,56%, parohii 317), Burundi (diocenze 7,

⁴⁶ M. Markowitz, *Cross and Sword: The Political Role of Christian Missions in the Belgian Congo, 1908-1960*, Stanford, 1973, pp. 21-22, apud Elizabeth Isichei, *op. cit.*, p. 85.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 329.

⁴⁸ www.rc.net/africa/catholicafrica

⁴⁹ Ludwig Hertling S. J., *op. cit.*, p. 604.

populație catolică 4.431.000, procentaj din populația totală 65,88%, parohii 131), Camerun (dioceze 23, populație catolică 4.356.000, procentaj din populația totală 25,41%, parohii 681), Mozambic (dioceze 12, populație catolică 4.290.000, procentaj din populația totală 21,55%, parohii 294), Sudan (dioceze 9, populație catolică 4.179.000, procentaj din populația totală 9,71%, parohii 183), Rwanda (dioceze 9, populație catolică 3.988.000, procentaj din populația totală 47,3%, parohii 135), Africa de Sud (dioceze 27, populație catolică 3.099.000, procentaj din populația totală 11,37, parohii 733), Zambia (dioceze 10, populație catolică 3.078.000, procentaj din populația totală 26,26%, parohii 261), Malawi (dioceze 7, populație catolică 2.871.000, procentaj din populația totală 19,41%, parohii 151), Coasta de Fildeș (dioceze 14, populație catolică 2.712.000, procentaj din populația totală 15,42%, parohii 283), Ghana (dioceze 18, populație catolică 2.515.000, procentaj din populația totală 12, 20%, parohii 351), Congo (dioceze 7, populație catolică 2.271.000, procentaj din populația totală 48,17%, parohii 158), Benin (dioceze 10, populație catolică 1.582.000, procentaj din populația totală 23,91%, parohii 203), Burkina Faso (dioceze 13, populație catolică 1.480.000, procentaj din populația totală 11,40%, parohii 138), Togo (dioceze 7, populație catolică 1.316.000, procentaj din populația totală 22,15%, parohii 149), Zimbabwe (dioceze 8, populație catolică 1.141.000, procentaj din populația totală 7,85%, parohii 204), Lesotho (dioceze 4, populație catolică 963.000, procentaj din populația totală 50,98%, parohii 86), Republica Central Africană (dioceze 9, populație catolică 757.000, procentaj din populația totală 22,32%, parohii 114), Gabon (dioceze 6, populație catolică 711.000, procentaj din populația totală 29,29%, parohii 69), Ciad (dioceze 8, populație catolică 708.000, procentaj din populația totală 8,71%, parohii 114), Reunion (dioceze 1, populație catolică 595.000, procentaj din populația totală 92,25%, parohii 75), Capul Verde (dioceze 2, populație catolică 550.000, procentaj din populația totală 93,22%, parohii 43), Guinea Ecuatorială (dioceze 3, populație catolică 548.000, procentaj din populația totală 93,52%, parohii 71), Senegal (dioceze 7, populație catolică 533.000, procentaj din populația totală 5,25%, parohii 118), Etiopia (dioceze 10, populație catolică 490.000, procentaj din populația totală 0,83%, parohii 236), Namibia (dioceze 3, populație catolică 365.000, procentaj din populația

totală 17,28%, parohii 93), Egipt (dioceze 12, populație catolică 291.000, procentaj din populația totală 0,65%, parohii 209), Mali (dioceze 6, populație catolică 225.000, procentaj din populația totală 1,55%, parohii 42), Guineea (dioceze 3, populație catolică 169.000, procentaj din populația totală 2,54%, parohii 56), Liberia (dioceze 3, populație catolică 161.000, procentaj din populația totală 5,65%, parohii 45), Sierra Leone (dioceze 3, populație catolică 157.000, procentaj din populația totală 2,67%, parohii 56), Guineea Bissau (dioceze 2, populație catolică 151.000, procentaj din populația totală 8,83%, parohii 29), Eritreea (dioceze 3, populație catolică 143.000, procentaj din populația totală 3,16%, parohii 109), Sao Tome & Principe (dioceze 1, populație catolică 118.000, procentaj din populația totală 87,41%, parohii 12), Botswana (dioceze 2, populație catolică 75.000, procentaj din populația totală 4,49%, parohii 32), Libia (dioceze 4, populație catolică 75.000, procentaj din populația totală 1,28%, parohii 13), Seychelles (dioceze 1, populație catolică 68.000, procentaj din populația totală 85%, parohii 17), Swaziland (dioceze 1, populație catolică 54.000, procentaj din populația totală 5,45%, parohii 15), Gambia (dioceze 1, populație catolică 34.000, procentaj din populația totală 2,07%, parohii 56), Maroc (dioceze 2, populație catolică 23.000, procentaj din populația totală 0,07%, parohii 36), Tunisia (dioceze 1, populație catolică 20.000, procentaj din populația totală 0,21%, parohii 12), Niger (dioceze 2, populație catolică 16.000, procentaj din populația totală 0,14%, parohii 16), Mauritania (dioceze 1, populație catolică 4.000, procentaj din populația totală 0,15%, parohii 6), Algeria (dioceze 4, populație catolică 3.000, procentaj din populația totală 0,01%, parohii 39). Există un Consiliu Regional pentru evanghelizare și 9 Conferințe diecezane regionale⁵⁰.

Atracția profundă a africanilor spre rugăciune i-a determinat pe unii să fie profeți în bisericile independente, pe alții i-a călăuzit spre contemplație. De exemplu, în 1934, belgienii au fondat ordinul carmeliților în Congo, iar în Rwanda a fost deschisă o casă a fecioarelor în 1962. Mai există totodată două mănăstiri cisterciene, una de maici și una de călugări, în Uganda, și o mănăstire de maici benedictine în Igboiland. O serie de comunități contemplative se găsesc în Uganda, Camerun, Se-

⁵⁰ www.rc.net/africa/catholicafrica

negal și estul Nigeriei⁵¹. În privința monahismului catolic în 2001 erau 7.249 frați și 52.695 surori⁵².

II. 2. Biserica Ortodoxă. Bisericele Precalcedoniene

Biserica Nord-Africană a cunoscut încă din perioada ei antică atât declinuri, cât și reveniri în forță, de multe ori acestea din urmă nedorite⁵³. În perioada antică, creștinismul în nordul Africii a dezvoltat centre puternice, precum: Alexandria, Athribi, Leontopolis, Heliopolis, Syron Kome, Fayum, Philadelphia, Arsinoe, El Hibe, Oxyrynchus, Hermopolis (în provincia Egiptului), Cyrene, Teuchira și Berenice (în provincia Cyrenaica), Cartagina, Utica, Naro, Thysdrus, Hadrumetum (în provincia Africa). Hyppona, Cirta (în Numidia)⁵⁴.

Din păcate astăzi au mai supraviețuit doar pe teritoriul Egiptului, Etiopiei și Eritreei, în rest pe teritoriile Libiei, Maroc sau Algeria doar palide umbre.

După Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon (451) are loc dezbinarea dintre melchiți și copti. Astfel dezbinarea aceasta nu putea decât să facă și mai fragilă durabilitatea Bisericii Răsăritene aici.

Patriarhia Alexandriei, deși se intitulează și „a întregii Africi”, are membri în Kenya (Liturghia în 11 limbi), Uganda și Tanzania. De asemenea mai au membri și în Africa de Sud, unde s-a răspândit prin grecii imigranți acolo⁵⁵.

Odată cu invazia arabă, misiunea a devenit imposibilă. Reluarea misiunilor în secolul XX a dus la dezvoltarea Ortodoxiei în jurul Lacului Victoria, în Uganda, Kenya, Tanzania și Africa Tropicală.

Fostul Patriarh Petros al VII-lea ales, în 1997, a murit în accident de elicopter în 11 septembrie 2004 împreună cu alți trei episcopi, între care și episcopul Nectarios, mare misionar în Madagascar. Actualul Patriarh Theodoros a fost și el, la rândul lui, Arhiepiscop de Camerun și Zimbabwe⁵⁶.

⁵¹ Elizabeth Isichei, *op. cit.*, p. 329.

⁵² www.rc.net/africa/catholicafrica

⁵³ W.H.C. Frend, *The Rise of Christianity*, Fortress Press, Philadelphia, 1984, p. 653.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 290, 339.

⁵⁵ www.geocities.com/Athens/7734/church.htm

⁵⁶ http://orthodoxwiki.org/Orthodoxy_in_Africa

Mișcarea ortodoxă din Africa de Est ce se întinde în Uganda, Kenya și Tanzania este legată de inițiativa unor generații de africani, foști catolici, anglicani sau protestanți, care s-au orientat spre Ortodoxie, avându-l în frunte pe tânărul ugandez Reuben Sebanja Mucasa care apoi și-a luat și numele Spartas⁵⁷. Acesta începe, în 1925, să întemeieze legături cu Bisericile ortodoxe. Găsește răspuns la Biserica Ortodoxă Africană din America. Arhiepiscopul George Alexander MacGuire de la New York, însărcinându-l pe reprezentantul său din Africa de Sud, arhiepiscopul Daniel William Alexander, cu soluționarea cererilor⁵⁸. Acesta vine în 1931 în Uganda și rămâne zece luni, până în mai 1932, când hirotonește preoți pe R. S. M. Spartas și pe colaboratorul acestuia Obadiah K. Basajjakitalo, cel dintâi fiind pus ca vicar general arhiepiscopesc pentru Uganda iar cel de-al doilea vicar adjunct. Totodată hirotonește și diaconi și călugărește două măicuțe. Arhiepiscopul Alexander trece în Kenya, unde hirotonește doi preoți și doi diaconi⁵⁹. Din păcate, la puțin timp preotul Spartas află că arhiepiscopul Alexander era unit. Prin intermediul Arhimandritului Nicodim Saricas din Tanganica, comunitatea formată în jurul preotului Spartas intră în legătură cu Patriarhul Meletie al Alexandriei, care în 1934 le trimite binecuvântarea și acceptul de a fi trecuți sub îndrumarea Patriarhiei Alexandriei. Totodată le trimite și veșminte și cărți bisericești. Din anul 1939 Patriarhia Alexandriei le oferă și burse de studii candidaților la preoție la Gimnaziul Grecesc din Cairo. Tot în anul 1939 ia naștere și Biserica Ortodoxă Răsăriteană din Uganda și Kenya. În 1946, prin Patriarhul Cristofor al II-lea, preotul Spartas este ridicat la rang de arhimandrit și numit vicar general pentru africanii din Uganda și Africa de Est, care se va numi de acum înainte Biserica Ortodoxă Greacă-Africană. Luptele pentru obținerea independenței au avut repercusiuni dureroase și asupra tinerei comunități ortodoxe. Astfel, un apropiat al Arhimandritului Spartas, ipodiaconul Seballo Kasasa, formează o organizație independentă denumită Biserica Ortodoxă Răsăriteană, fiind

⁵⁷ P.S. Dr. Antim Nica, art.cit., p. 6.

⁵⁸ Stephen Hayes, *Orthodox Mission in Tropical Africa*, în www.geocities.com/Athens/7734/orthmiss.htm

⁵⁹ P.S. Dr. Antim Nica, art.cit., p. 4-5.

nemulțumit de misiunea lentă ortodoxă printre africani și manifestând o atitudine cu caracter autonom pronunțat⁶⁰.

În 1959, Patriarhia Alexandriei înființează o eparhie pentru Africa de Est trimițând drept conducător pe mitropolitul grec Nicolae, cu titlul de mitropolitul Irinupolei⁶¹. Acesta și-a avut sediul la Nairobi, Kenya, iar mai târziu la Dar-Es-Salaam în Tanzania. Din păcate, preluarea conducerii eparhiale în Africa de Est, fără alegerea sau acordul comunităților ortodoxe băștinașe, a constituit o surpriză pentru ortodocșii negri, care doreau să vadă în fruntea lor ca episcop pe arhimandritul Spartas, întemeietorul ortodoxiei africane⁶².

Totuși acest gest al Patriarhiei Alexandriei nu descurajează întru totul avântul tinerei comunități ortodoxe. Prin diplomația arhimandritului Spartas, la 30 septembrie 1965, se reușește ca în colaborare cu fostul său prieten Kasasa să realizeze unificarea Bisericii Ortodoxe Greacă-Africană cu Biserica Ortodoxă Răsăriteană. Se instituie un Consiliu Suprem Bisericesc ce a și cerut în anul 1968 autonomia Bisericii Ortodoxe din Africa de Est și imediat hirotonirea și instalarea ca episcop a arhimandritului Spartas. Tot în acel an se înființează un seminar la Nairobi pentru studenții din Kenya, Camerun, Nigeria, Zimbabwe, Madagascar⁶³. Din păcate, Patriarhia Alexandriei nu a dat curs dorinței de independență, deși noua eparhie declarată independentă dorea ca în continuare din punct de vedere spiritual și canonic să rămână sub jurisdicția Alexandriei⁶⁴. Se spera că vor fi ajutați în acest demers de fostul lor mitropolit Nicolae, care, în 1968, devenise patriarh. Cum era de așteptat, tensiunile au crescut și în 1972 are loc o schismă între mitropolitul Frumențius așezat de patriarhul Alexandriei și episcopul George Gatuna, unul din preoții hirotoniți de Alexander. Acesta va intra în comuniune cu un grup de creștini ortodocși de rit vechi din Grecia⁶⁵.

Patriarhia Română a sprijinit comunitățile ortodoxe din această zonă a Africii trimițându-le veșminte și obiecte bisericești precum și oferind burse tinerilor la cele două institute teologice din țară. Aceștia,

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 6-9.

⁶¹ Stephen Hayes, *Orthodox...*, în www.geocities.com/Athens/7734/orthmiss.htm

⁶² P.S. Dr. Antim Nica, art.cit., p. 10.

⁶³ Stephen Hayes, *Orthodox...* în www.geocities.com/Athens/7734/orthmiss.htm

⁶⁴ P.S. Dr. Antim Nica, art. cit., pp. 11-13.

⁶⁵ Stephen Hayes, *Orthodox...*, în www.geocities.com/Athens/7734/orthmiss.htm

intorși în țările lor au contribuit la dezvoltarea Bisericii Ortodoxe, prin activități misionare, întemeieri de școli teologice.

Exemplul Ugandei și Kenyei este luat și de alte țări, dar calea le va fi mult mai ușoară, având aproape de ei reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe. Astfel în, Tanzania Biserica Ortodoxă se extinde prin Pavel Budala, care ia contact cu Biserica Ortodoxă din Uganda. În Zimbabwe s-a înființat tot de către Patriarhia Alexandriei o mitropolie cu titlul de Accra. Astăzi mitropolitul de Accra are sediul în Yaounde (Camerun), având sub jurisdicție 22 de țări din Africa de Vest. De altfel creștinismul ortodox african se află sub jurisdicția a patru mitropolii, numite și împărțite după cele patru puncte cardinale⁶⁶. Primul preot indigen este tânărul Rafael Gonda care mergând în Grecia, în 1994 se botează cu întreaga familie, urmează Seminarul din Nairobi și ajunge preot. În Zair, Ortodoxia se dezvoltă prin arhimandritul Hrisostom Papasaran-topulos și ucenicul său Cosmas Grigoriotis care primesc în ajutor misionari de la Sfântul Munte. Și în Madagascar Ortodoxia se va răspândi tot printr-un arhimandrit, Nectarios Kellis, venit ca preot misionar din Australia, desfășurându-și activitatea sub jurisdicția mitropoliei din Zimbabwe. În Africa de Vest, în Gana și Nigeria există două biserici Ortodoxe necanonice. În Nigeria - Biserica Greacă Ortodoxă a fost formată de un episcop necanonic venit din Statele Unite, care hirotonește preoți. În anul 1985, comunitatea ortodoxă de aici ia contact cu Patriarhia Alexandriei, care trimite pe Mitropolitul Irineu de Accra pentru a pune lucrurile în ordine. Acesta vine în Nigeria și aduce sub jurisdicția sa, și astfel a Alexandriei, noua biserică⁶⁷.

Totuși ca număr de credincioși, Biserica Ortodoxă Coptă, care a luat naștere și s-a dezvoltat prin conjunctura mai multor factori⁶⁸, este cea mai mare biserică din Orientul Mijlociu și Africa, desigur dacă avem în vedere și bisericile care au fost sub jurisdicția ei până la jumătatea secolului trecut.

Astfel ei numără 6 milioane de credincioși în Egipt dintr-un total de 57 de milioane de locuitori, în Etiopia 30 milioane iar în Eritreea 2

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ *Ibidem.*

⁶⁸ P.S. Visarion Rășinăreanu, „Factori istorici și personali în geneza bisericilor ortodoxe orientale”, *RT VIII/LXXX* (1998), nr. 2-3, pp. 31-43.

milioane, și mai puțini în Sudan. Până în 1950, Biserica Tewahedo a Etiopiei a aparținut de Biserica Coptă din Egipt. La rândul ei Biserica Ortodoxă din Eritreea devine, în 1990, independentă de cea Tewahedo. Însă toate trei au rămas în comuniune⁶⁹. De aceea având în vedere această lungă dependență de Biserica Coptă din Egipt (abia în 1950 abbuna devine independent și nu mai este un simplu demnitar bisericesc copt mandatat de Alexandria) în mod normal aceste biserici s-au dezvoltat toate trei ca monofizite⁷⁰.

Patriarhia Coptă a Alexandriei avea în anii '60 ai secolului trecut 15 eparhii, 13 în Egipt: Port Said, administrată de Patriarh (20 de biserici, 40 de preoți, sediul la Cairo), Mitropolia Alexandriei (preoți 48, biserici 60, sediul Alexandria), Mitropolia de Damietta (preoți 100, biserici 70, sediul Alexandria), Episcopia de Ghizah și Fayum (preoți 40, biserici 25, sediul Fayum), Episcopia de Beni Suef (preoți 70, biserici 24, sediul Beni Suef), Episcopia de Sanabu (preoți 65, biserici 32, sediul Daruth), Episcopia de Minieh și Asmun (preoți 90, biserici 40, sediul Minieh), Episcopia de Ambub și Manafalut (preoți 55, biserici 28, sediul Manafalut), Episcopia de Assiut (preoți 70, biserici 25, sediul Assiut), Episcopia de Abutig (preoți 105, biserici 45, sediul Abutig), Episcopia de Akmin și Girgeh (preoți 100, biserici 50, sediul Akmin), Episcopia de Kenah și Kos (preoți 48, biserici 24, sediul Kenah), Episcopia de Luxor și Esneh (preoți 48, biserici 24, sediul Esneh); și două eparhii în afara granițelor: Episcopia de Khartum și Nubia, înființată în 1835 cu sediul la Khartum în Sudan, și o Mitropolie de Ierusalim, mai mult onorifică cu sediul la Jaffa. De asemenea și stareții celor patru mari mănăstiri Moharrak (Provincia Assiut), Sfântul Antonie (de aici erau aleși abunna pentru Biserica Etiopiei), Sfântul Pavel (Deșertul Arabiei) și Baramus (Pustiul Nitriei) au fost din 1897 ridicați la treapta de mitropoliți⁷¹. Între

⁶⁹ http://orthodoxwiki.org/coptic#Coptic_Christianity_today

⁷⁰ Henri-Irénée Marrou, *Biserica în Antichitatea târzie - 303-604*, traducere de Roxana Mareș, Universitas-Teora, București, 1999, p. 176-177.

⁷¹ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, „Biserica Monofizită Coptă”, GB XXIV (1967), nr. 9-10, pp. 952-953. 942-966; a se vedea și Pr. Magistrand Mihail Colotelo, „Biserica Monofizită Coptă. Caracteristicile și organizarea ei”, ST, XXXI (1961), nr. 5-6, pp. 521-548; Prof. N. Chițescu, „Ortodoxia și bisericile Răsăritene mai mici”, O XIII (1961), nr. 4, pp. 483-554; Mihai I. Colibă, „Cultul Bisericii Monofizite Copte”, O XVII (1965), nr. 3, pp. 339-366.

timp s-a mai adăugat o episcopie în Sudan (episcop fiind P.S. Sarabamon), pe lângă cea din Kartoum (unde este episcop P.S. Elija). Din păcate, numărul comunităților și al preoților în eparhiile din Egipt nu au crescut semnificativ, având în vedere aproape imposibilitatea convertirii musulmanilor. Totuși componența Bisericii Coptice s-a dezvoltat prin noi centre în Nigeria, Tanzania, Uganda, Zambia, Kenya, Zair, Zimbabwe, Namibia și la Johannesburg în Africa de Sud⁷². Cei din Africa de Sud au, la rândul lor, o istorie deosebită. Astfel un grup de negrii metodiști din Africa de Sud iau legătură cu Biserica Etiopiei, cu Biserica Africană Ortodoxă din Statele Unite pentru a intra în comunione cu Biserica Ortodoxă. Li se hirotonește episcop Daniel William Alexander 1935. Însă acesta va ajunge să treacă la Biserica Siro-Jacobită Unită. Abia în 1993 un grup de episcopi și clerici ai Bisericii Ortodoxe Africane din Africa de Sud intră în legătură cu Patriarhia Coptă de Alexandria și astfel ia naștere Biserica Africană Coptă Ortodoxă⁷³.

Conducătorul Bisericii Copte este Papa Shenouda al III-lea, al 117-lea patriarh la Alexandria de la Sfântul Apostol Marcu. Acesta s-a născut în 1923, din anul 1962 a fost ales episcop, iar din 1971, patriarh.

Deși în minoritate în Egipt, credincioșii copti au fost întotdeauna un grup de populație foarte activă și progresistă. Așa se făcea că în anul 1911 populația coptă creștină, deși doar 6 % din populația Egiptului, forma pe sectoare 17 % din cei înscriși la școli, și 33% dintre studenți.

În ceea ce privește cultul folosesc foarte multe anafore, iar slujbele se săvârșesc în limbile egipteană, arabă și coptă – dialect nordic bohairic⁷⁴.

Tot în Egipt mai există un arhiepiscop și patriarh al Bisericii Unite de Rit Malabar, astăzi el fiind Herman Adrian Spruit precum și un patriarh unit de Alexandria, Stephanos al II-lea Gattas ales în 1986 cu sediul la Cairo. Acesta din urmă reprezintă gruparea care a acceptat în 1443 unirea cu Roma. Astăzi aceștia sunt în număr de 244.000 de credincioși⁷⁵.

Cealaltă biserică monofizită este Biserica Etiopiei, numită și „Tewahedo”, cu sediul, Addis Abeba. Această biserică s-a dezvoltat în

⁷² http://orthodoxwiki.org/Orthodoxy_in_Africa

⁷³ Stephen Hayes, *Orthodox...*, în www.geocities.com/Athens/7734/orthmiss.htm

⁷⁴ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, „Cultul bisericilor creștine vechi din Orient – liturghiile riturilor orientale” O XVII (1966), nr. 1, p. 110-111.

⁷⁵ http://orthodoxwiki.org/coptic#Coptic_Christianity_today

istorie cu cea Coptă din Egipt, sub a cărei umbră a crescut, dar pe care o depășește cu mult astăzi în ceea ce privește numărul de credincioși. Au existat în istorie multe încercări de atragere a lor la uniție, profitându-se de subjurisdicționarea ei Alexandriei și starea umilitoare de-a nu putea avea episcopi locali. Conducătorul Bisericii din Etiopia „Abunna” nu avea voie să hirotonească mai mult de 7 episcopi, iar pentru a avea dreptul la autocefalie trebuiau 12⁷⁶. Din fericire însă pretențiile de autonomie nu au primat asupra păstrării credinței străbune.

Abia în anul 1929, pe lângă Abbuna, care era de obicei ales de la Mănăstirea coptă din Egipt, Sfântul Antonie, în grupul celorlalți 5 episcopi, care până atunci și ei erau cu toții copti, se acceptă ca unul singur să fie etiopian „Icegurul”. Dar la influența împăratului acest Icegur capătă drept de veto asupra Abbunei. Astfel apar și conflictele între cei doi, mai ales după anul 1949, când se declară și autocefalia Bisericii din Etiopia, autocefalie recunoscută la 28 iunie 1959, când Abbuna Vasile, întâi stătătorul Bisericii din Etiopia, este investit cu demnitatea de patriarh de către patriarhul Bisericii Copte din Egipt, Chiril al VI-lea. Azi, patriarh este Abbuna Paulos, ales în 1992. În 1991, patriarhul Merkorios ales în 1988 și acuzat de colaboraționism cu regimul Menghitsu, a fost demis, condamnat la moarte, dar scapă refugiindu-se în Kenya. Azi, în Etiopia sunt 30.000 mănăstiri și biserici 400.000 preoți care trăiesc din contribuții plus o treime din bunurile celor morți fără moștenitori legali⁷⁷.

Aceste Biserici au menținut și mai ales au dezvoltat în ultimul secol relații bune cu celelalte biserici, în special cu Biserica Ortodoxă. În cadrul acestor dialoguri s-a putut constata că diferențele nu sunt nici pe de parte de doctrină ci mai mult terminologice, și că nu ar fi nici un pas în calea intercomuniunii depline⁷⁸.

⁷⁶ Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 175.

⁷⁷ Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, „O nouă patriarhie: Biserica din Etiopia”, O XII (1960), nr. 1, p. 60, Pr. Prof. Dr. Milan Šesan, „Despre bisericile orientala-necaledoniene”, MA XIV (1969), nr. 7-8, p. 484, http://orthodoxwiki.org/coptic#Coptic_Christianity_today

⁷⁸ Dr. Ioan Vasile Leb, „Relațiile Bisericii Ortodoxe cu Bisericile Necaledoniene în vederea pregătirii dialogului teologic” ST LIII (1982), nr. 5-6, pp. 423-438.

II. 3. Biserici Protestante și Biserici Independente în Africa

Pe lângă Bisericile de mai sus, amintim, firește, că și Bisericile Protestante au reușit să câștige teren pe teritoriul Africii. Acestea, fie că au păstrat liniile practicii lor europene, fie că, în cele mai multe cazuri, au făcut o serie de concesii religiilor tradiționale, au reușit să se dezvolte prin misiunile lor bogate. În Africa de Sud, în anul 1911, existau peste 30 de societăți misionare și 1650 de misionari. Atunci s-a spus pe bună dreptate că Africa de Sud, cu excepția insulelor din Marea de Sud este cel mai propice teren pentru misiune în lume. Cu toate acestea, pentru o lungă perioadă din secolul XIX, misionarii au avut prea puțin succes, aceasta și pentru faptul că cei ce deveneau creștini erau adesea ostraciizați și persecutați de băștinași, sau mai mult, ajungeau să fie discriminați chiar de către alții de aceeași religie. Ca formă de protest împotriva dominației și discriminării albilor iau naștere în Africa de Sud o serie de biserici etiopiene⁷⁹.

Bisericile Independente Etiopiene nu au legătură cu Biserica Etiopiană, ci se numesc astfel datorită repetării dese a numelui țării Etiopia în Biblie, lucru care, după ei, arată interesul lui Dumnezeu în Africa. Primele două Biserici etiopiene s-au format în Nigeria în 1889, pastorul Vincent Mojola Agbebi rupea legăturile cu Biserica Baptistă, iar în 1891 episcopul anglican Samuel Ajayi Crowther rupea legătura cu Biserica Anglicană⁸⁰.

Un recensământ din 1980 indica în Africa de Sud peste 7000 de biserici independente și 77 de procente din populație ca fiind creștină. Din aceștia 88 de procente sunt negri, însă cu toate acestea primul preot anglican negru îl întâlnim în 1934 iar primul episcop în 1960. Perioada de Apartheid (1948-1990) a dus automat și la înrăutățirea situației creștinilor, deși Biserica Romano-Catolică a cochetat oarecum cu regimul⁸¹. În Africa de Sud, cel puțin 200 de biserici se includ în titulatura de Zion, nume ce derivă de la sediul central al Bisericii creștine Apostolice catolice Zion City de lângă Chicago, biserică fondată la începutul seco-

⁷⁹ Elizabeth Isichei, *op. cit.*, pp. 100, 125-126.

⁸⁰ http://exploringafrica.matrix.msn.edu/curriculum/lm14/stu_actfour14.html.

⁸¹ Elizabeth Isichei, *op. cit.*, pp. 99-302.

Creștinismul în Africa. Configurația actuală

lului XX de John Alexander Dowie în special pentru populația urbană săracă. Biserica Zionistă adaptează creștinismul la practicile, credințele și valorile culturale africane. Multe grupuri respectă sâmbăta⁸². Aceasta se aseamănă cu bisericile Aladura din Nigeria și la fel ca acestea și bisericile Zion sunt profund indigenizate⁸³.

În Africa de Est, creștinismul cunoaște în secolul XIX două mari succese: în Madagascar și Buganda, centre mai importante ale misiunilor fiind Livingstonia, Zambezia, Buganda, insula Madagascar. De aici misiunile s-au dezvoltat spre Niger, Tanzania, Zambia, Mozambic. Acestea s-au realizat în special prin societățile misionare din Marea Britanie⁸⁴.

La începutul secolului XX, creștinismul era aici în minoritate chiar și în Buganda și Madagascar. În 1938, creștinii formau 8 procente din populația Kenyei, 10 din populația Tanganykăi, 25 din populația Ugandei. Astăzi 60 de procente din populația Ugandei și Kenyei sunt creștini iar în Tanzania o treime. Tot în Africa de Est femeile au fondat organizații creștine puternice. De asemenea iau naștere multe biserici independente, unele rupte din sânul catolicilor, altele din mijlocul protestanților. O mare atracție o constituie societatea Turnul de Veghere și bisericile profetice⁸⁵. De exemplu, în Kenya, la o populație de 20 de milioane, există 210 biserici independente dintre care unele sunt mici iar altele numără până la jumătate de milion de membri. Astfel avem Biserica Maria Legio din Kenya, dizidentă din Biserica Romano-Catolică, Biserica Lumpa în Rhodesia de Nord (Zimbabwe) înființată de Alice Lenshina, Guta re Jehovah fondată de Mai Khaza în Rhodesia de Sud (Zimbabwe), Gusii Catholic Mission – înființată în 1950 de Mariam Rogot și soțul ei Paul Adika, Maranke Vapostori – înființată în 1932 de John Maranke. Dini ya Msambwa (religia lui Dumnezeu) – înființată de Elijah Masinde în Kenya pe râul Luhyia în 1940⁸⁶. Dacă în țări precum Nigeria majoritatea creștinilor o formează catolicii și în această zonă în-

⁸² http://exploringafrica.matrix.msn.edu/curriculum/lm14/stu_actfour14.html.

⁸³ Elizabeth Isichei, *op. cit.*, p. 313.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 128-150.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 228-240.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 254-257.

tâlnim o serie de biserici independente, majoritatea de nuanță profetică. Întâlnim astfel bisericile de tip Aladura (posesorii rugăciunii), înființate de către membrii înaltei societăți. În cadrul acestor biserici (multe din ele în Nigeria) menționăm Biserica Apostolică a lui Hristos, Societatea Serafimilor și Heruvimilor, Christianah Olatunrindle, Biserica lui Dumnezeu înființată de Josiah Ositelu, Biserica Cerească a lui Hristos⁸⁷.

În Africa de Vest, islamul a fost nu doar o simplă entitate monolitică, ci a cunoscut o infinitate de permutații în relațiile sale cu culturile tradiționale. Același lucru se va întâmpla și cu creștinismul. Cu toate urmările comerțului cu sclavi, populația de pe Coasta de Vest a rămas foarte densă. Și aici ca și în Africa de Sud misionarii s-au lovit de rasismul albilor și astfel creștinii africani sunt și aici ostracizați și persecutați de către conducătorii tradiționali. Catolicismul, la rândul său, este susținut în secolul XIX de către preoți negri brazilieni, apoi prin venirea surorilor Sfântului Iosif de la Cluny. Creștinismul se dezvoltă în Sierra Leone, Liberia, Coasta de Aur, Niger, delta Nigerului. Tot acum, la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX, iau naștere o serie de biserici independente datorită discriminării misionarilor negri și a marginalizării acestora. Astfel apar Baptiștii africani, Biserica Unită Africană Locală, Biserica Metodistă Africană, Biserica Africană Bethel⁸⁸.

Partea vest-centrală a Africii cunoaște de asemenea o dezvoltare a misiunii creștine mai ales în Kongo, Gabon, Angola, Congo Belgian. Menționăm aici activitatea misionarului Simon Kimbangu. Acesta este inițiatorul unei mișcări religioase africane remarcabile, numită profetică sau penticostală, care își are originile la începutul secolului XX. Mișcarea Kimbanguistă este o mișcare autentic africană. Încă de la începuturile ei a fost persecutată atât de către autorități, care se temeau de implicațiile sociale pe care le-ar putea avea mișcarea, cât și de celelalte misiuni creștine care o acuzau de erezie, sincretism și care o considerau periculoasă, în general⁸⁹. Profetul Simon Kimbangu este o persoană destul de controversată. Informații despre el vin din două surse mai importante: pe de o parte avem Societatea Misionară Baptistă și

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 278-282.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 153-182.

⁸⁹ Marie-Louise Martin, *Kimbangu. An African Prophet and his Church*, Basil Blackwell & Mott Limited, Oxford, 1975, p. 39.

Biserica Romano-Catolică, iar pe de altă parte, avem informațiile transmise chiar de către urmașii lui Kimbangu. Există multe legende legate de persoana lui din copilărie și tinerețe care îl arată ca fiind o persoană destul de religioasă și cu înclinații către vedenii și fenomene supranaturale. Chiar numele lui înseamnă *cel ce descoperă ceea ce este ascuns*. Unele surse vorbesc de o personalitate impresionantă și foarte educată, cunoscător al Bibliei în detaliu. Alte surse vorbesc despre un om ambițios care își dorea să devină misionar care însă nu știa carte aproape deloc. Un aspect mai interesant al acestei mișcări este acela că Kimbanguismul a început să ia amploare doar după ce profetul a fost prins, persecutat și apoi închis. Prin acestea Simon Kimbangu a devenit, pentru adepții lui, un tip al Hristosului care pătimește pentru oile lui. Datorită acestui fapt kimbanguismul s-a făcut pe sine o religie respectabilă și respectată: are propriii martiri, propria teologie doctrinară și sacramentală dezvoltată de-a lungul istoriei sale ca mișcare religioasă. Curând după obținerea independenței statale a Congo Belgian, kimbanguiștii au fost acceptați în Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Un aspect interesant al teologiei lor este modul în care săvârșesc Sfânta Împărtășanie: în locul elementelor euharistice tradiționale – pâine și vin – aceștia folosesc un aluat din cartofi, manioc și banane, unde bananele au rolul de drojdie, și miere de albine⁹⁰.

Pe lângă aceste biserici independente și forme de creștinism indigenizat, mai amintim și unele biserici protestante care își desfășoară activitatea în Africa: Biserica Anglicană în Kenya și Tanzania; Biserica Evanghelică Luterană în Republica Democrată Congo, Namibia, Africa de Sud, Tanzania, Zimbabwe, Gana; Biserica Reformată: Zambia, Zimbabwe, Nigeria, Guineea Ecuatorială; Biserica Prezbiteriană în Camerun, Africa de Sud, Africa de Est, Kenya, Gana, Mozambic, Nigeria, Rwanda, Sudan, Liberia, Algeria; Biserica Metodistă în Gana, Kenya, Togo, Zimbabwe, Nigeria, Africa de Sud, Sierra Leone; Biserica Moraviană în Africa de Sud și Tanzania; Biserica Evanghelică în Camerun și Gabon; Congregația Evanghelică din Angola; Misiunea Evanghelică Penticostală în Angola; Biserica Africană a Duhului Sfânt în Kenya; Asociația Bisericilor Baptiste din Rwanda; Biserica lui Iisus

⁹⁰ Idem, „Kimbanguism: A Prophet and His Church”, in D. J. Hesselgrave (ed.), *Dynamic Religious Movements*, Grand Rapids, 1978, pp. 41-64.

acestea însă sunt membre în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, fiind cele mai multe deschise articulării lor la adevărata învățătură de credință, dar păstrându-și propriile practici de manifestare a acesteia în spațiul culturii, religiilor și valorilor africane.

III. Problema inculturației

Una dintre marile greșeli ale misiunilor creștine a fost aceea de-a ignora culturile locale în sânul cărora s-au adăpostit. Misionarii au respins din start tot ceea ce avea legătură cu moștenirea africană pe care o considerau fără valoare și diabolică. Expatriații însă erau adesea pionieri în a crea liturghii indigene și în reclamarea trecutului african în tradiția creștină. Nu toți au primit inculturația cu brațele deschise. Un misionar din nordul Kenyei a spus: „Africanii nu au nici o cultură și de aceea ei trebuie să accepte creștinismul în forma ei occidentală în totalitate.” Alții erau ambivalenți. Majoritatea dintre ei nu-și exprimau părerea pe această temă⁹¹. În Africa de Sud teologia liberării este bine ancorată, grija primordială în celelalte părți fiind inculturația, adică transpunerea credinței creștine în tiparele culturii africane. O problemă practică a indigenizării liturghiei stă în faptul că aceasta trebuie să aibă neapărat loc în termenii unei anumite limbi și culturi, și nu este ușor de aplicat în orașele poliglote. Analizând însă aceasta în lumina crizei care se adâncește în Africa, grija pentru indigenizare pare un lux: „sunt atât de multe probleme pe care oamenii le experimentează, precum, vrăjitoria, sănătatea, regimurile militare, state cu un singur partid, dreptatea socială ... Pe lângă probleme ca acestea, nevoia de-a compune canoane africane pentru mulțime sau nevoia de-a reforma taina spovedaniei scade ca importanță”⁹².

Mai recent un nou termen a început să fie folosit în cercurile romano-catolice pentru a se referi la schimbările prin care a trebuit să treacă creștinismul pentru a fi încorporat în viața popoarelor. Termenul folosit este cel de „inculturație” și el sugerează că este foarte folositor să privim Biserica în coordonatele ei culturale, deoarece este

⁹¹ E. Hillman, „The Roman Catholic Apostolate to Nomadic Peoples in Kenya”, in *Pro Mundi Vita*, Africa Dossier 15 (oct., 1980), p. 17 apud E. Isichei, *op. cit.*, p. 330.

⁹² M. Singleton, „Obsession with Possession?”, *Pro Mundi Vita*, Africa Dossier 4, N.S. (iul.-aug., 1977), p. 14 apud E. Isichei, *op. cit.*, p. 331.

destul de evident că cultura influențează Biserica și Biserica, la rândul ei, influențează cultura⁹³.

Cel mai puternic argument în favoarea inculturației evangheliei este Înruparea Cuvântului lui Dumnezeu, care s-a făcut pe sine membru al societății umane, situată din punct de vedere cultural în spațiu și timp. Înruparea face ca cea mai pragmatică formă de inculturație să fie legitimă⁹⁴.

Inculturația este, de obicei, privită în opoziție cu sincretismul și e văzută ca selectarea legitimă a unor aspecte din culturile indigene și introducerea lor în practica creștină, sau căutrea semințelor evangheliei răspândite din mila lui Dumnezeu în alte religii. Elementele culturii tradiționale pot astfel da o nuanță autentică creștinismului⁹⁵.

Părintele Joseph Mason, un iezuit care a predat la Universitatea Gregoriană din Roma, a folosit acest termen în 1962, cu puțin timp înaintea deschiderii Conciliului II Vatican. El se referea mai ales la interpenetrarea dintre credință și cultură, la inserarea creștinismului într-o cultură și răspunsul acelei culturi la mesajul creștin⁹⁶.

În discursul curent romano-catolic despre inculturație există o tendință de a recunoaște că Biserica Creștină astăzi își are centrul în afara Europei. Dar o dorință simplă de a vedea creștinismul luând forma și nuanța culturilor locale este însoțită de neliniște din partea ierarhiei, care este preocupată de problema autorității și păstrării credinței⁹⁷.

Termenul inculturație a fost foarte adesea asociat cu termeni precum acomodare, indigenizare și adaptare, care de asemenea se referă la sinergia dintre credința creștină și culturi, cu un accent pus pe ajustarea obiceiurilor și a ordinii speciale a diferitelor arii culturale la practica creștină⁹⁸.

Biserica Romano-Catolică prin Conciliul II Vatican a încurajat teologia contextualizării, precum și o abordare mai pozitivă a altor religii

⁹³ Donald R. Jacobs, „African Culture and African Church”, in *A New Look at Christianity in Africa*; WSCF Books, Geneva, vol. II, Nr. 2, Serie nr. 5, 1972, p. 3.

⁹⁴ Ion Bria, Philip Chanson, Jacques Gadille, Marc Spindler, (eds.), *Dictionner oecumenique de missiologie – Cent mots pour la mission*, Les Editions du Cerf, Paris, 2001, pp. 167-168.

⁹⁵ Fiona Bowie, „The Inculturation Debate in Africa”, in James P. Mackey (ed.), *Studies in World Christianity*, vol. 5, part. 1, Edimburgh, University Press, 1995, p. 69.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 70.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 85.

⁹⁸ Ion Bria et al., *op. cit.*, p. 165.

tradiționale. Din păcate documentul cu privire la aceasta amintește de hinduism și de budism, însă nu de religiile africane. Oricum, ca oriunde altundeva în lume demistificarea catolicismului i-a lăsat pe mulți înștrăinați și decepționați. Elementele care erau mai apropiate de religiile tradiționale au fost altarele tămăduitoare, colierele protectoare, statuete, lumânări și apa sfințită. Într-o anumită măsură golul a fost umplut de organizații precum *Rozarul Negru*, *Armata albastră de la Fatima* precum și alte nenumărate societăți *Sfântul Iuda*. Niciunele dintre acestea nu sunt străine Africii. Pentru catolici limitele unei posibile inculturării sunt impuse de Roma⁹⁹.

Papa Ioan Paul al II-lea, în *Enciclica sa Salvorum Apostoli* din 1985, a spus că inculturația este intruparea evangheliei în culturile ereditare și, în același timp, introducerea acestor culturi în viața Bisericii." Cu toate acestea, în practică, era rezervat în ceea ce privește abilitatea africanilor de a intra în credința creștină sau de-a-și aduce propria contribuție la creștinismul universal¹⁰⁰.

Se pare totuși că inculturarea evangheliei ca program al Bisericii în misiune pare a fi tot mai mult o cerință imposibilă¹⁰¹. Roma este adesea divizată între o apreciere teoretică a nevoii de inculturație și, pe de altă parte, o teamă de ceea ce ar putea rezulta din aceasta. Nimeni altcineva decât, pe atunci, cardinalul Joseph Ratzinger condamna teologia contextualizării și își exprima nemulțumirile despre teologia africană în mod public: „... teologia africană este în prezent mai mult un proiect decât o realitate. ... nu putem exclude posibilitatea că opinia comună a ceea ce este african poate umbri rațiunea de a fi catolic”¹⁰².

Concluzii

Față doar de situația de la începutul secolului XX, creștinismul a cunoscut în Africa o dezvoltare neașteptată. Totuși țările islamice formează o mare pată albă pe harta geografică a Bisericii din Africa. Pe întreg acest teritoriu nu numai că numărul creștinilor este în descrește-

⁹⁹ E. Isichei, *op. cit.*, p. 328.

¹⁰⁰ Fiona Bowie, *art. cit.*, p. 71.

¹⁰¹ Mark Spindler, „Editorial: Inculturating the Gospel, King Sisyphus and the Cameleon”, în *Exchange*, vol. 22, 1993, nr. 1, IIMO, p. ii.

¹⁰² Joseph Ratzinger with V. Mession, *The Ratzinger report*, (San Francisco, 1985) pp. 193-194 apud E. Isichei, *op. cit.*, p. 330.

re, dar și activitatea misionară este lipsită de cel mai mic progres. Și să mai spunem că în unele din aceste regiuni creștinismul ajunsese în antichitate la o deosebită înflorire. Motivul pentru care Biserica nu a putut să pătrundă până în „marea pată albă” nu constă în lipsa unei voințe universale misionare și nici în faptul că musulmanii nu se lasă converțiți, ci mai degrabă în absoluta intoleranță a societății islamice ca atare. Un musulman care primește botezul sau doar intenționează acest lucru cade în dispreț universal și de multe ori își pune în pericol viața. Însăși activitatea misionară își poate găsi sfârșitul în botezarea unui musulman. Luat în ambientul său musulmanul poate să se convertească la fel ca oricare altă persoană. Dar constrângerea socială cu care este înconjurat face ca un musulman să treacă foarte rar la creștinism¹⁰³.

Pe lângă aceste țări Africa de la sud de Sahara reprezintă un tărâm nou pentru cei ce au primit Cuvântul lui Dumnezeu, și o dată cu aceasta și porunca de-al face vestit tuturor neamurilor (Cf. Matei, 28, 19-20).

Abstract: Christianity has reached Africa at a short time after the events related to the death and resurrection of our Savior. As a result of Saint Mark the Apostle's spreading of the word of God we have today the Coptic and the Ethiopian Churches with their unique elements adapted to the culture and mentality of the people. Thus, it can be said that Christianity has constituted itself in Africa as well an indigenous part, being strongly rooted into the history of the continent.

After a brilliant evolution from the times of the first centuries African Christianity has encountered two great tests: firstly, it was the separation between the Coptic Orthodox, the Ethiopians and others, following the fourth Ecumenical Council of Chalcedon, and secondly the rule of Islam, beginning with the VIIth century. Thus, although it was called the Patriarchy of the entire Africa, the Patriarchy of Alexandria could not, due to these events, bring a remarkable contribution to their mission of christening Africa. That is why, the spreading of the orthodox belief among the indigenous africans remains a phenomenon that can be reported only from the beginning of the XXth century. The representatives of the Orthodox churches in Africa have started to travel to Europe and America in order to get in touch with the

¹⁰³ Ludwig Hertling S. J., *Istoria Bisericii*, Traducere de Pr. Prof. Dr. Emil Dumea, ed. Ars Longa, București, 1998, pp. 603-604.

Pr. Drd. Ion Manea

Orthodox churches there in order to get their support. Unfortunately, there have been mistakes too into the process that began with the XXth century, and one of the biggest that has to be mentioned was that the great Christian missions have ignored the local cultures in the middle of which they have sheltered. The missionaries have rejected from the start everything that was linked to the African heritage, which was considered worthless and diabolic and that happened because not everybody accepted the inculturation with their arms open.

Disputa dintre Paul Constantinescu și I.D. Petrescu referitoare la Oratoriul „Patimile Domnului”

Pr. Costin BUTNAR

Oratoriile lui Paul Constantinescu se înscriu în circuitul muzicii universale încă de la elaborarea lor. După cum scrie N. Moldoveanu¹, ele nu sunt cu nimic mai prejos de oratoriile lui Johann Sebastian Bach, Joseph Haydn sau Friederich Georg Händel, chiar mai mult, dacă ținem seama că Paul Constantinescu a lucrat pe melodii date, adică deja create și stabilite de marii noștri protopsalți, ceea ce este mai greu decât să lucrezi în stil liber, am putea afirma că oratoriile noastre bisericești sunt destul de greu de polifonizat și orchestrat. În *Oratoriile* sale, „Paul Constantinescu a atins punctul culminant în prelucrarea muzicii religioase. De aceea, geniul lui este neîntrecut până astăzi în lumea ortodoxă”².

Oratoriul bizantin de Paști a fost compus de Paul Constantinescu în două variante, prima dintre acestea (și cea mai valoroasă) fiind astăzi pierdută, în împrejurări pe care vom încerca să le deslușim în continuare. În cele mai multe dintre lucrările de specialitate dedicate acestei opere a lui Paul Constantinescu, acest fierbinte subiect al dispariției primei variante a *Oratoriului* este foarte subtil ocolit³. Unul dintre puținii în măsură să prezinte adevărul în această problemă este teologul și muzicianul Ion Dumitrescu, care a cunoscut cel mai bine cum s-au petrecut faptele, fiind chiar în mijlocul evenimentelor⁴.

¹ Diac. Conf. Dr. Nicu Moldoveanu, „Compozitorul Paul Constantinescu – 20 de ani de la moartea sa”, ST XXXV (1983), nr. 9-10, p. 721.

² *Ibidem*.

³ A se vedea, de exemplu, V. Tomescu, *Paul Constantinescu*, 1967, p. 251-264.

⁴ A se vedea: Ion Dumitrescu, „Filele mele de calendar”, în revista *Muzica*, București, nr. 3/1966. Text stabilit de Ilinca Dumitrescu; și Titus Moisescu, *Monodia bizantină în gândirea unor muzicieni români*, Editura Muzicală, București, 1999.

După cele trei execuții ale *Oratoriului* din 1946 (despre care vom vorbi mai jos) și prilejuită de aniversarea patriarhului Nicodim, în luna mai a aceluiași an, a fost tipărită o broșură de 42 de pagini (editată probabil de I.D. Petrescu)⁵, cu un text introductiv de profesorul medievalist I.D. Ștefănescu și cu un text explicativ al lui I.D. Petrescu; broșura mai cuprindea: textul literar al *Oratoriului „Patimile Domnului”*, tradus și rânduie de părintele I.D. Petrescu, lista membrilor Orchestrei Filarmonice, al cărei director era pe atunci Emanoil Ciomac, și lista membrilor Societății Corale „România”, avându-l ca director muzical pe Nicolae Lungu.

Vasile Tomescu afirmă că prima audiție a oratoriului a fost întâi anunțată în presă pentru 13 ianuarie, dar, din cauza dificultății de a mobiliza un vast aparat orchestrant și solistic, aceasta a avut loc două luni mai târziu. În acest context, autorul citat spune că „probabil în graba pregătirii, pe afișul care anunța data reală a audiției s-a strecurat omisiunea numelui și a contribuției pr. I.D. Petrescu la realizarea oratoriului (I.D. Petrescu fiind menționat doar printre soliști)”⁶, întâmplare care s-a agravat prin perpetuarea ei în unele cronici apărute. După părerea lui V. Tomescu, „iresponsabilitatea celor care au alimentat nefericita întâmplare a omisiunii înainte și după producerea ei” este cauza dureroasei rupturi dintre Paul Constantinescu și I.D. Petrescu. Această vagă explicație a lui V. Tomescu nu este mulțumitoare, ceea ce ne face să recurgem și la alte surse pentru elucidarea situației create în 1946. putem adăuga, totuși, că V. Tomescu este unul din autorii care, deși recunosc meritele deosebite ale lui I.D. Petrescu, în mod subtil îi acordă paternitatea de ansamblu a *Oratoriului „Patimile Domnului”* lui Paul Constantinescu⁷.

Astfel, dacă pe Afișul primei audiții numele lui I.D. Petrescu, ca autor, nu apare deloc, iar pe programul primei audiții ca autor al *Oratoriului* apare doar numele lui Paul Constantinescu – I.D. Petrescu fiind menționat în poziție subsidiară, fiind doar cel ce „a reconstruit, tradus și rânduie textele muzicale bizantine din secolul al XIII-lea ale

⁵ *Patimile Domnului*, Oratoriu de Paul Constantinescu și părintele I.D. Petrescu. Explicațiuni și textul cântat, București, Tipografia cărților bisericești, 1946.

⁶ Vasile Tomescu, *op. cit.*, p. 262.

⁷ Vezi Vasile Tomescu, *op. cit.*, p. 261-262.

Oratoriului” –, pe coperta broșurii tipărite, pozițiile sunt altele: „Patimile Domnului, Oratoriu de Paul Constantinescu și Părintele I.D. Petrescu”. Acest fapt a marcat dintru început „un capăt de neînțelegere, o nuanță de evidentă disidență”⁸.

I.D. Petrescu considera că are dreptul de a fi coautor, deoarece el a desăvârșit – a transcris, a reconstituit, a tradus, a rânduit – materialul tematic al acestui Oratoriu, după manuscrise bizantine numai de el știute și numai de el înțelese. Paul Constantinescu nu a acceptat această „pretenție” a mentorului său într-ale muzicii bizantine de la Biserica Sfântul Visarion. Discuțiile au fost aprinse, fiind alimentate și de cronicarii muzicali, dintre care unii îl susțineau pe I.D. Petrescu, iar alții îi negau pretențiile de coautor. Urmarea a fost „tragică” pentru muzica românească – Paul Constantinescu, într-un moment de necugetată mânie, a ars partitura și știmatele Oratoriului, în felul acesta dispărând o adevărată capodoperă ce niciodată și nicum nu va mai putea fi înlocuită.

Această dureroasă întâmplare este destul de greu de înțeles, având în vedere relația apropiată dintre I.D. Petrescu și Paul Constantinescu. Iată, de pildă, care erau raporturile de colaborare dintre cei doi, într-o perioadă în care Biserica Sfântul Visarion devenise sanctuarul muzicii bizantine în țara noastră: „Dragă Domnule Paul, astăzi la ora 6 avem o repetiție aci, la biserică. Cântăm mâine într-o societate de înaltă intelectualitate. Vezi programul ședinței. Iar amănuntele ți le voi da eu. Treci neapărat pe la mine mai devreme. Vom avea câteva mici lucruri de învățat. E vorba de aclamațiile imperiale. Al D-voastră, I.D. Petrescu”⁹. În ceea ce-l privește pe Paul Constantinescu, un fragment dintr-un interviu apărut după terminarea Oratoriului este relevant: „Iată, aici am Oratoriul pe care l-am încheiat în ziua de 6 octombrie. Titlul întreg îl poți citi pe copertă: *Patimile Domnului, Oratoriu de Paști, pe teme bisericești bizantine*, reconstituite și traduse de părintele I.D. Petrescu. Prin osârdia părintelui Petrescu multe lucrări bizantine de mare valoare au fost scoase la iveală. Sunt teme din secolul XIII, de un

⁸ Titus Moisescu, *op. cit.*, p. 54.

⁹ *Scrisoare a lui I.D. Petrescu către Paul Constantinescu*, din 7 VII 1938, păstrată în Biblioteca „G. Breazul”, nr. inv. 2932. Cf. Titus Moisescu, *op. cit.*, p. 54.

interes covârșitor, atât de perfecte și conținând atâta dramatism încât rămân și acum actuale”¹⁰.

După controversa din anul 1964, însă, ruptura dintre cei doi muzicieni devine radicală și definitivă; de exemplu, în „Cuvântul înainte” – scris în 1969 – al lucrării sale *Studii de paleografie muzicală bizantină*, vol. 2, I.D. Petrescu face o amplă prezentare a *Dramei Patimile Domnului*, vorbind chiar și de prima audiție din 3 martie 1946, dar nu menționează niciun cuvânt despre Paul Constantinescu, și nici măcar faptul că acest oratoriu are o structură orchestrală, solistică și corală alcătuită de un compozitor. La fel, Titus Moisescu, în calitate de editor al lucrării lui I.D. Petrescu, în „Nota asupra ediției” – din 20 octombrie 1983 –, nu îl amintește pe Paul Constantinescu, și nici faptul că acest oratoriu nu mai există, bineînțeles cu excepția libretului¹¹.

În textul introductiv al Broșurii amintite, I.D. Ștefănescu scoate în evidență meritele ambilor autori, numindu-i ca atare: „opera domnului Paul Constantinescu și a părintelui I.D. Petrescu”. Și mai departe: „Manuscrisele bizantine muzicale, de care s-a legat cu drag părintele Petrescu, încă din vremea studiilor sale la Paris, aparțin aceleiași epoci de strălucire (secolelor XI-XIV). Părintele le-a cercetat îndelung... le-a deslușit glasul... le-a descifrat ritmurile, adică complexa lor viață muzicală... și perseverent s-a îndreptat către cel mai chemat dintre muzicanții noștri în această direcție. Domnul Paul Constantinescu a primit materia nobilă și a tratat-o cu știință desăvârșită, cu înțelegere adâncă și cu convingere”.

În esență, atât I.D. Petrescu, prin selectarea melodiilor și orânduirea lor conform unei concepții structurale bine gândite, cât și Paul Constantinescu, prin tehnica utilizată de a îmbrăca textul muzical medieval în cea mai adecvată haină polifonică vocal-orchestrală, au conceput acest *Oratoriu* ca pe o „dramă muzicală”, în cel mai adecvat sens al acestei noțiuni, prima încercare de acest gen din întreaga Ortodoxie. Cât privește contribuția fiecăruia dintre cei doi autori ai *Oratoriului*, aceasta se poate evalua astfel¹²:

¹⁰ Interviu cu Paul Constantinescu, în *Evenimentul*, 11 octombrie 1943.

¹¹ Cf. I.D. Petrescu, *Studii de paleografie muzicală bizantină*, vol. 2, Editura Muzicală, București, 1984, p. V-XXIII.

¹² Cf. Titus Moisescu, *op. cit.*, p. 56.

milioane, și mai puțini în Sudan. Până în 1950, Biserica Tewahedo a Etiopiei a aparținut de Biserica Coptă din Egipt. La rândul ei Biserica Ortodoxă din Eritreea devine, în 1990, independentă de cea Tewahedo. Însă toate trei au rămas în comuniune⁶⁹. De aceea având în vedere această lungă dependență de Biserica Coptă din Egipt (abia în 1950 abbuna devine independent și nu mai este un simplu demnitar bisericesc copt mandatat de Alexandria) în mod normal aceste biserici s-au dezvoltat toate trei ca monofizite⁷⁰.

Patriarhia Coptă a Alexandriei avea în anii '60 ai secolului trecut 15 eparhii, 13 în Egipt: Port Said, administrată de Patriarh (20 de biserici, 40 de preoți, sediul la Cairo), Mitropolia Alexandriei (preoți 48, biserici 60, sediul Alexandria), Mitropolia de Damietta (preoți 100, biserici 70, sediul Alexandria), Episcopia de Ghizah și Fayum (preoți 40, biserici 25, sediul Fayum), Episcopia de Beni Suef (preoți 70, biserici 24, sediul Beni Suef), Episcopia de Sanabu (preoți 65, biserici 32, sediul Daruth), Episcopia de Minieh și Asmun (preoți 90, biserici 40, sediul Minieh), Episcopia de Ambub și Manafalut (preoți 55, biserici 28, sediul Manafalut), Episcopia de Assiut (preoți 70, biserici 25, sediul Assiut), Episcopia de Abutig (preoți 105, biserici 45, sediul Abutig), Episcopia de Akmin și Girgeh (preoți 100, biserici 50, sediul Akmin), Episcopia de Kenh și Kos (preoți 48, biserici 24, sediul Kenh), Episcopia de Luxor și Esneh (preoți 48, biserici 24, sediul Esneh); și două eparhii în afara granițelor: Episcopia de Khartum și Nubia, înființată în 1835 cu sediul la Khartum în Sudan, și o Mitropolie de Ierusalim, mai mult onorifică cu sediul la Jaffa. De asemenea și stareții celor patru mari mănăstiri Moharrak (Provincia Assiut), Sfântul Antonie (de aici erau aleși abunna pentru Biserica Etiopiei), Sfântul Pavel (Deșertul Arabiei) și Baramus (Pustiul Nitriei) au fost din 1897 ridicați la treapta de mitropoliți⁷¹. Între

⁶⁹ http://orthodoxwiki.org/coptic#Coptic_Christianity_today

⁷⁰ Henri-Irénée Marrou, *Biserica în Antichitatea târzie - 303-604*, traducere de Roxana Mareș, Universitas-Teora, București, 1999, p. 176-177.

⁷¹ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, „Biserica Monofizită Coptă”, GB XXIV (1967), nr. 9-10, pp. 952-953. 942-966; a se vedea și Pr. Magistrand Mihail Colotelo, „Biserica Monofizită Coptă. Caracteristicile și organizarea ei”, ST, XXXI (1961), nr. 5-6, pp. 521-548; Prof. N. Chițescu, „Ortodoxia și bisericile Răsăritene mai mici”, O XIII (1961), nr. 4, pp. 483-554; Mihai I. Colibă, „Cultul Bisericii Monofizite Copte”, O XVII (1965), nr. 3, pp. 339-366.

timp s-a mai adăugat o episcopie în Sudan (episcop fiind P.S. Sarabamon), pe lângă cea din Kartoum (unde este episcop P.S. Elija). Din păcate, numărul comunităților și al preoților în eparhiile din Egipt nu au crescut semnificativ, având în vedere aproape imposibilitatea convertirii musulmanilor. Totuși componența Bisericii Coptice s-a dezvoltat prin noi centre în Nigeria, Tanzania, Uganda, Zambia, Kenya, Zair, Zimbabwe, Namibia și la Johannesburg în Africa de Sud⁷². Cei din Africa de Sud au, la rândul lor, o istorie deosebită. Astfel un grup de negrii metodiști din Africa de Sud iau legătură cu Biserica Etiopiei, cu Biserica Africană Ortodoxă din Statele Unite pentru a intra în comuniune cu Biserica Ortodoxă. Li se hirotonește episcop Daniel William Alexander 1935. Însă acesta va ajunge să treacă la Biserica Siro-Jacobită Unită. Abia în 1993 un grup de episcopi și cler ai Bisericii Ortodoxe Africane din Africa de Sud intră în legătură cu Patriarhia Coptă de Alexandria și astfel ia naștere Biserica Africană Coptă Ortodoxă⁷³.

Conducătorul Bisericii Copte este Papa Shenouda al III-lea, al 117-lea patriarh la Alexandria de la Sfântul Apostol Marcu. Acesta s-a născut în 1923, din anul 1962 a fost ales episcop, iar din 1971, patriarh.

Deși în minoritate în Egipt, credincioșii copti au fost întotdeauna un grup de populație foarte activă și progresistă. Așa se făcea că în anul 1911 populația coptă creștină, deși doar 6 % din populația Egiptului, forma pe sectoare 17 % din cei înscriși la școli, și 33% dintre studenți.

În ceea ce privește cultul folosesc foarte multe anaforale, iar slujbele se săvârșesc în limbile egipteană, arabă și coptă – dialect nordic bohairic⁷⁴.

Tot în Egipt mai există un arhiepiscop și patriarh al Bisericii Unite de Rit Malabar, astăzi el fiind Herman Adrian Spruit precum și un patriarh unit de Alexandria, Stephanos al II-lea Gattas ales în 1986 cu sediul la Cairo. Acesta din urmă reprezintă gruparea care a acceptat în 1443 unirea cu Roma. Astăzi aceștia sunt în număr de 244.000 de credincioși⁷⁵.

Cealaltă biserică monofizită este Biserica Etiopiei, numită și „Tewahedo”, cu sediul, Addis Abeba. Această biserică s-a dezvoltat în

⁷² http://orthodoxwiki.org/Orthodoxy_in_Africa

⁷³ Stephen Hayes, *Orthodox...*, în www.geocities.com/Athens/7734/orthmiss.htm

⁷⁴ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, „Cultul bisericilor creștine vechi din Orient – liturghiile riturilor orientale” O XVII (1966), nr. 1, p. 110-111.

⁷⁵ http://orthodoxwiki.org/coptic#Coptic_Christianity_today

istorie cu cea Coptă din Egipt, sub a cărei umbră a crescut, dar pe care o depășește cu mult astăzi în ceea ce privește numărul de credincioși. Au existat în istorie multe încercări de atragere a lor la uniație, profitându-se de subjurisdicționarea ei Alexandriei și starea umilitoare de-a nu putea avea episcopi locali. Conducătorul Bisericii din Etiopia „Abunna” nu avea voie să hirotonească mai mult de 7 episcopi, iar pentru a avea dreptul la autocefalie trebuiau 12⁷⁶. Din fericire însă pretențiile de autonomie nu au primat asupra păstrării credinței străbune.

Abia în anul 1929, pe lângă Abbuna, care era de obicei ales de la Mănăstirea coptă din Egipt, Sfântul Antonie, în grupul celorlalți 5 episcopi, care până atunci și ei erau cu toții copti, se acceptă ca unul singur să fie etiopian „Icegurul”. Dar la influența împăratului acest Icegur capătă drept de veto asupra Abbunei. Astfel apar și conflictele între cei doi, mai ales după anul 1949, când se declară și autocefalia Bisericii din Etiopia, autocefalie recunoscută la 28 iunie 1959, când Abbuna Vasile, întâi stătătorul Bisericii din Etiopia, este investit cu demnitatea de patriarh de către patriarhul Bisericii Copte din Egipt, Chiril al VI-lea. Azi, patriarh este Abbuna Paulos, ales în 1992. În 1991, patriarhul Merkorios ales în 1988 și acuzat de colaboraționism cu regimul Menghitsu, a fost demis, condamnat la moarte, dar scapă refugiindu-se în Kenya. Azi, în Etiopia sunt 30.000 mănăstiri și biserici 400.000 preoți care trăiesc din contribuții plus o treime din bunurile celor morți fără moștenitori legali⁷⁷.

Aceste Biserici au menținut și mai ales au dezvoltat în ultimul secol relații bune cu celelalte biserici, în special cu Biserica Ortodoxă. În cadrul acestor dialoguri s-a putut constata că diferențele nu sunt nici pe de parte de doctrină ci mai mult terminologice, și că nu ar fi nici un pas în calea intercomuniunii depline⁷⁸.

⁷⁶ Pr. Prof. Dr. Nicolae Chifăr, *op. cit.*, p. 175.

⁷⁷ Pr. Prof. Dr. Liviu Stan, „O nouă patriarhie: Biserica din Etiopia”, O XII (1960), nr. 1, p. 60, Pr. Prof. Dr. Milan Șesan, „Despre bisericele orientale-necalcedoniene”, MA XIV (1969), nr. 7-8, p. 484, http://orthodoxwiki.org/coptic#Coptic_Christianity_today

⁷⁸ Dr. Ioan Vasile Leb, „Relațiile Bisericii Ortodoxe cu Bisericele Necalcedoniene în vederea pregătirii dialogului teologic” ST LIII (1982), nr. 5-6, pp. 423-438.

II. 3. Biserici Protestante și Biserici Independente în Africa

Pe lângă Bisericile de mai sus, amintim, firește, că și Bisericile Protestante au reușit să câștige teren pe teritoriul Africii. Acestea, fie că au păstrat liniile practicii lor europene, fie că, în cele mai multe cazuri, au făcut o serie de concesii religiilor tradiționale, au reușit să se dezvolte prin misiunile lor bogate. În Africa de Sud, în anul 1911, existau peste 30 de societăți misionare și 1650 de misionari. Atunci s-a spus pe bună dreptate că Africa de Sud, cu excepția insulelor din Marea de Sud este cel mai propice teren pentru misiune în lume. Cu toate acestea, pentru o lungă perioadă din secolul XIX, misionarii au avut prea puțin succes, aceasta și pentru faptul că cei ce deveneau creștini erau adesea ostracizați și persecutați de băștinași, sau mai mult, ajungeau să fie discriminați chiar de către alții de aceeași religie. Ca formă de protest împotriva dominației și discriminării albilor iau naștere în Africa de Sud o serie de biserici etiopiene⁷⁹.

Bisericile Independente Etiopiene nu au legătură cu Biserica Etiopiană, ci se numesc astfel datorită repetării dese a numelui țării Etiopia în Biblie, lucru care, după ei, arată interesul lui Dumnezeu în Africa. Primele două Biserici etiopiene s-au format în Nigeria în 1889, pastorul Vincent Mojola Agbebi rupea legăturile cu Biserica Baptistă, iar în 1891 episcopul anglican Samuel Ajayi Crowther rupea legătura cu Biserica Anglicană⁸⁰.

Un recensământ din 1980 indica în Africa de Sud peste 7000 de biserici independente și 77 de procente din populație ca fiind creștină. Din aceștia 88 de procente sunt negri, însă cu toate acestea primul preot anglican negru îl întâlnim în 1934 iar primul episcop în 1960. Perioada de Apartheid (1948-1990) a dus automat și la înrăutățirea situației creștinilor, deși Biserica Romano-Catolică a cochetat oarecum cu regimul⁸¹. În Africa de Sud, cel puțin 200 de biserici se includ în titulatura de Zion, nume ce derivă de la sediul central al Bisericii creștine Apostolice catolice Zion City de lângă Chicago, biserică fondată la începutul seco-

⁷⁹ Elizabeth Isichei, *op. cit.*, pp. 100, 125-126.

⁸⁰ http://exploringafrica.matrix.msn.edu/curriculum/lm14/stu_actfour14.html.

⁸¹ Elizabeth Isichei, *op. cit.*, pp. 99-302.

Creștinismul în Africa. Configurația actuală

lului XX de John Alexander Dowie în special pentru populația urbană săracă. Biserica Zionistă adaptează creștinismul la practicile, credințele și valorile culturale africane. Multe grupuri respectă sâmbăta⁸². Aceasta se aseamănă cu bisericile Aladura din Nigeria și la fel ca acestea și bisericile Zion sunt profund indigenizate⁸³.

În Africa de Est, creștinismul cunoaște în secolul XIX două mari succese: în Madagascar și Buganda, centre mai importante ale misiunilor fiind Livingstonia, Zambezia, Buganda, insula Madagascar. De aici misiunile s-au dezvoltat spre Niger, Tanzania, Zambia, Mozambic. Acestea s-au realizat în special prin societățile misionare din Marea Britanie⁸⁴.

La începutul secolului XX, creștinismul era aici în minoritate chiar și în Buganda și Madagascar. În 1938, creștinii formau 8 procente din populația Kenyei, 10 din populația Tanganykăi, 25 din populația Ugandei. Astăzi 60 de procente din populația Ugandei și Kenyei sunt creștini iar în Tanzania o treime. Tot în Africa de Est femeile au fondat organizații creștine puternice. De asemenea iau naștere multe biserici independente, unele rupte din sânul catolicilor, altele din mijlocul protestanților. O mare atracție o constituie societatea Turnul de Veghere și bisericile profetice⁸⁵. De exemplu, în Kenya, la o populație de 20 de milioane, există 210 biserici independente dintre care unele sunt mici iar altele numără până la jumătate de milion de membri. Astfel avem Biserica Maria Legio din Kenya, dizidentă din Biserica Romano-Catolică, Biserica Lumpa în Rhodesia de Nord (Zimbabwe) înființată de Alice Lenshina, Guta re Jehovah fondată de Mai Khaza în Rhodesia de Sud (Zimbabwe), Gusii Catholic Mission – înființată în 1950 de Mariam Rogot și soțul ei Paul Adika, Maranke Vapostori – înființată în 1932 de John Maranke. Dini ya Msambwa (religia lui Dumnezeu) – înființată de Elijah Masinde în Kenya pe râul Luhyia în 1940⁸⁶. Dacă în țări precum Nigeria majoritatea creștinilor o formează catolicii și în această zonă in-

⁸² http://exploringafrica.matrix.msn.edu/curriculum/lm14/stu_actfour14.html.

⁸³ Elizabeth Isichei, *op. cit.*, p. 313.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 128-150.

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 228-240.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 254-257.

tâlnim o serie de biserici independente, majoritatea de nuanță profetică. Întâlnim astfel bisericile de tip Aladura (posesorii rugăciunii), înființate de către membrii înaltei societăți. În cadrul acestor biserici (multe din ele în Nigeria) menționăm Biserica Apostolică a lui Hristos, Societatea Serafimilor și Heruvimilor, Christianah Olatunrindle, Biserica lui Dumnezeu înființată de Josiah Ositelu, Biserica Cerească a lui Hristos⁸⁷.

În Africa de Vest, islamul a fost nu doar o simplă entitate monolitică, ci a cunoscut o infinitate de permutații în relațiile sale cu culturile tradiționale. Același lucru se va întâmpla și cu creștinismul. Cu toate urmările comerțului cu sclavi, populația de pe Coasta de Vest a rămas foarte densă. Și aici ca și în Africa de Sud misionarii s-au lovit de rasismul albilor și astfel creștinii africani sunt și aici ostracizați și persecutați de către conducătorii tradiționali. Catolicismul, la rândul său, este susținut în secolul XIX de către preoți negri brazilieni, apoi prin venirea surorilor Sfântului Iosif de la Cluny. Creștinismul se dezvoltă în Sierra Leone, Liberia, Coasta de Aur, Niger, delta Nigerului. Tot acum, la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX, iau naștere o serie de biserici independente datorită discriminării misionarilor negri și a marginalizării acestora. Astfel apar Baptiștii africani, Biserica Unită Africană Locală, Biserica Metodistă Africană, Biserica Africană Bethel⁸⁸.

Partea vest-centrală a Africii cunoaște de asemenea o dezvoltare a misiunii creștine mai ales în Kongo, Gabon, Angola, Congo Belgian. Menționăm aici activitatea misionarului Simon Kimbangu. Acesta este inițiatorul unei mișcări religioase africane remarcabile, numită profetică sau penticostală, care își are originile la începutul secolului XX. Mișcarea Kimbanguistă este o mișcare autentic africană. Încă de la începuturile ei a fost persecutată atât de către autorități, care se temeau de implicațiile sociale pe care le-ar putea avea mișcarea, cât și de celelalte misiuni creștine care o acuzau de erezie, sincretism și care o considerau periculoasă, în general⁸⁹. Profetul Simon Kimbangu este o persoană destul de controversată. Informații despre el vin din două surse mai importante: pe de o parte avem Societatea Misionară Baptistă și

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 278-282.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 153-182.

⁸⁹ Marie-Louise Martin, *Kimbangu. An African Prophet and his Church*, Basil Blackwell & Mott Limited, Oxford, 1975, p. 39.

Biserica Romano-Catolică, iar pe de altă parte, avem informațiile transmise chiar de către urmașii lui Kimbangu. Există multe legende legate de persoana lui din copilărie și tinerețe care îl arată ca fiind o persoană destul de religioasă și cu înclinații către vedenii și fenomene supranaturale. Chiar numele lui înseamnă *cel ce descoperă ceea ce este ascuns*. Unele surse vorbesc de o personalitate impresionantă și foarte educată, cunoscător al Bibliei în detaliu. Alte surse vorbesc despre un om ambițios care își dorea să devină misionar care însă nu știa carte aproape deloc. Un aspect mai interesant al acestei mișcări este acela că Kimbanguismul a început să ia amploare doar după ce profetul a fost prins, persecutat și apoi închis. Prin acestea Simon Kimbangu a devenit, pentru adepții lui, un tip al Hristosului care pătimește pentru oile lui. Datorită acestui fapt kimbanguismul s-a făcut pe sine o religie respectabilă și respectată: are propriii martiri, propria teologie doctrinară și sacramentală dezvoltată de-a lungul istoriei sale ca mișcare religioasă. Curând după obținerea independenței statale a Congo Belgian, kimbanguiștii au fost acceptați în Consiliul Ecumenic al Bisericilor. Un aspect interesant al teologiei lor este modul în care săvârșesc Sfânta Împărtășanie: în locul elementelor euharistice tradiționale – pâine și vin – aceștia folosesc un aluat din cartofi, manioc și banane, unde bananele au rolul de drojdie, și miere de albine⁹⁰.

Pe lângă aceste biserici independente și forme de creștinism indigenizat, mai amintim și unele biserici protestante care își desfășoară activitatea în Africa: Biserica Anglicană în Kenya și Tanzania; Biserica Evanghelică Luterană în Republica Democrată Congo, Namibia, Africa de Sud, Tanzania, Zimbabwe, Gana; Biserica Reformată: Zambia, Zimbabwe, Nigeria, Guineea Ecuatorială; Biserica Prezbiteriană în Camerun, Africa de Sud, Africa de Est, Kenya, Gana, Mozambic, Nigeria, Rwanda, Sudan, Liberia, Algeria; Biserica Metodistă în Gana, Kenya, Togo, Zimbabwe, Nigeria, Africa de Sud, Sierra Leone; Biserica Moraviană în Africa de Sud și Tanzania; Biserica Evanghelică în Camerun și Gabon; Congregația Evanghelică din Angola; Misiunea Evanghelică Penticostală în Angola; Biserica Africană a Duhului Sfânt în Kenya; Asociația Bisericilor Baptiste din Rwanda; Biserica lui Iisus

⁹⁰ Idem, „Kimbanguism: A Prophet and His Church”, in D. J. Hesselgrave (ed.), *Dynamic Religious Movements*, Grand Rapids, 1978, pp. 41-64.

acestea însă sunt membre în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, fiind cele mai multe deschise articulării lor la adevărata învățătură de credință, dar păstrându-și propriile practici de manifestare a acesteia în spațiul culturii, religiilor și valorilor africane.

III. Problema inculturației

Una dintre marile greșeli ale misiunilor creștine a fost aceea de-a ignora culturile locale în sânul cărora s-au adăpostit. Misionarii au respins din start tot ceea ce avea legătură cu moștenirea africană pe care o considerau fără valoare și diabolică. Expatriații însă erau adesea pionieri în a crea liturghii indigene și în reclamarea trecutului african în tradiția creștină. Nu toți au primit inculturația cu brațele deschise. Un misionar din nordul Kenyei a spus: „Africanii nu au nici o cultură și de aceea ei trebuie să accepte creștinismul în forma ei occidentală în totalitate.” Alții erau ambivalenți. Majoritatea dintre ei nu-și exprimau părerea pe această temă⁹¹. În Africa de Sud teologia liberării este bine ancorată, grija primordială în celelalte părți fiind inculturația, adică transpunerea credinței creștine în tiparele culturii africane. O problemă practică a indigenizării liturghiei stă în faptul că aceasta trebuie să aibă neapărat loc în termenii unei anumite limbi și culturi, și nu este ușor de aplicat în orașele poliglote. Analizând însă aceasta în lumina crizei care se adâncește în Africa, grija pentru indigenizare pare un lux: „sunt atât de multe probleme pe care oamenii le experimentează, precum, vrăjitoria, sănătatea, regimurile militare, state cu un singur partid, dreptatea socială ... Pe lângă probleme ca acestea, nevoia de-a compune canoane africane pentru mulțime sau nevoia de-a reforma taina spovedaniei scade ca importanță”⁹².

Mai recent un nou termen a început să fie folosit în cercurile romano-catolice pentru a se referi la schimbările prin care a trebuit să treacă creștinismul pentru a fi incorporat în viața popoarelor. Termenul folosit este cel de „inculturație” și el sugerează că este foarte folositor să privim Biserica în coordonatele ei culturale, deoarece este

⁹¹ E. Hillman, „The Roman Catholic Apostolate to Nomadic Peoples in Kenya”, în *Pro Mundi Vita*, Africa Dossier 15 (oct., 1980), p. 17 apud E. Isichei, *op. cit.*, p. 330.

⁹² M. Singleton, „Obsession with Possession?”, *Pro Mundi Vita*, Africa Dossier 4, N.S. (iul.-aug., 1977), p. 14 apud E. Isichei, *op. cit.*, p. 331.

Creștinismul în Africa. Configurația actuală

destul de evident că cultura influențează Biserica și Biserica, la rândul ei, influențează cultura⁹³.

Cel mai puternic argument în favoarea inculturației evangheliei este Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, care s-a făcut pe sine membru al societății umane, situată din punct de vedere cultural în spațiu și timp. Întruparea face ca cea mai pragmatică formă de inculturație să fie legitimă⁹⁴.

Inculturația este, de obicei, privită în opoziție cu sincretismul și e văzută ca selectarea legitimă a unor aspecte din culturile indigene și introducerea lor în practica creștină, sau căutrea semințelor evangheliei răspândite din mila lui Dumnezeu în alte religii. Elementele culturii tradiționale pot astfel da o nuanță autentică creștinismului⁹⁵.

Părintele Joseph Mason, un iezuit care a predat la Universitatea Gregoriană din Roma, a folosit acest termen în 1962, cu puțin timp înaintea deschiderii Conciliului II Vatican. El se referea mai ales la interpenetrarea dintre credință și cultură, la inserarea creștinismului într-o cultură și răspunsul acelei culturi la mesajul creștin⁹⁶.

În discursul curent romano-catolic despre inculturație există o tendință de a recunoaște că Biserica Creștină astăzi își are centrul în afara Europei. Dar o dorință simplă de a vedea creștinismul luând forma și nuanța culturilor locale este însoțită de neliniște din partea ierarhiei, care este preocupată de problema autorității și păstrării credinței⁹⁷.

Termenul inculturație a fost foarte adesea asociat cu termeni precum acomodare, indigenizare și adaptare, care de asemenea se referă la sinergia dintre credința creștină și culturi, cu un accent pus pe ajustarea obiceiurilor și a ordinii speciale a diferitelor arii culturale la practica creștină⁹⁸.

Biserica Romano-Catolică prin Conciliul II Vatican a încurajat teologia contextualizării, precum și o abordare mai pozitivă a altor religii

⁹³ Donald R. Jacobs, „African Culture and African Church”, în *A New Look at Christianity in Africa*; WSCF Books, Geneva, vol. II, Nr. 2, Serie nr. 5, 1972, p. 3.

⁹⁴ Ion Bria, Philip Chanson, Jacques Gadille, Marc Spindler, (eds.), *Dictionner oecuménique de missiologie – Cent mots pour la mission*, Les Editions du Cerf, Paris, 2001, pp. 167-168.

⁹⁵ Fiona Bowie, „The Inculturation Debate in Africa”, în James P. Mackey (ed.), *Studies in World Christianity*, vol. 5, part. 1, Edimburgh, University Press, 1995, p. 69.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 70.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 85.

⁹⁸ Ion Bria et al., *op. cit.*, p. 165.

tradiționale. Din păcate documentul cu privire la aceasta amintește de hinduism și de budism, însă nu de religiile africane. Oricum, ca oriunde altundeva în lume demistificarea catolicismului i-a lăsat pe mulți înștrăinați și decepționați. Elementele care erau mai apropiate de religiile tradiționale au fost altarele tămăduitoare, colierele protectoare, statuete, lumânări și apa sfințită. Într-o anumită măsură golul a fost umplut de organizații precum *Rozarul Negru*, *Armata albastră de la Fatima* precum și alte nenumărate societăți *Sfântul Iuda*. Niciunele dintre acestea nu sunt străine Africii. Pentru catolici limitele unei posibile inculturații sunt impuse de Roma⁹⁹.

Papa Ioan Paul al II-lea, în *Enciclica sa Salvorum Apostoli* din 1985, a spus că inculturația este întruparea evangheliei în culturile ereditare și, în același timp, introducerea acestor culturi în viața Bisericii." Cu toate acestea, în practică, era rezervat în ceea ce privește abilitatea africanilor de a întrupa credința creștină sau de-a-și aduce propria contribuție la creștinismul universal¹⁰⁰.

Se pare totuși că inculturarea evangheliei ca program al Bisericii în misiune pare a fi tot mai mult o cerință imposibilă¹⁰¹. Roma este adesea divizată între o apreciere teoretică a nevoii de inculturație și, pe de altă parte, o teamă de ceea ce ar putea rezulta din aceasta. Nimeni altcineva decât, pe atunci, cardinalul Joseph Ratzinger condamna teologia contextualizării și își exprima nemulțumirile despre teologia africană în mod public: „... teologia africană este în prezent mai mult un proiect decât o realitate. ... nu putem exclude posibilitatea că opinia comună a ceea ce este african poate umbri rațiunea de a fi catolic”¹⁰².

Concluzii

Față doar de situația de la începutul secolului XX, creștinismul a cunoscut în Africa o dezvoltare neașteptată. Totuși țările islamice formează o mare pată albă pe harta geografică a Bisericii din Africa. Pe întreg acest teritoriu nu numai că numărul creștinilor este în descrește-

⁹⁹ E. Isichei, *op. cit.*, p. 328.

¹⁰⁰ Fiona Bowie, *art. cit.*, p. 71.

¹⁰¹ Mark Spindler, „Editorial: Inculturating the Gospel, King Sisyphus and the Caméléon”, în *Exchange*, vol. 22, 1993, nr. 1, IIMO, p. ii.

¹⁰² Joseph Ratzinger with V. Mession, *The Ratzinger raport*, (San Francisco, 1985) pp. 193-194 apud E. Isichei, *op. cit.*, p. 330.

re, dar și activitatea misionară este lipsită de cel mai mic progres. Și să mai spunem că în unele din aceste regiuni creștinismul ajunsese în antichitate la o deosebită înflorire. Motivul pentru care Biserica nu a putut să pătrundă până în „marea pată albă” nu constă în lipsa unei voințe universale misionare și nici în faptul că musulmanii nu se lasă converțiți, ci mai degrabă în absoluta intoleranță a societății islamice ca atare. Un musulman care primește botezul sau doar intenționează acest lucru cade în dispreț universal și de multe ori își pune în pericol viața. Însăși activitatea misionară își poate găsi sfârșitul în botezarea unui musulman. Luat în ambientul său musulmanul poate să se convertească la fel ca oricare altă persoană. Dar constrângerea socială cu care este înconjurat face ca un musulman să treacă foarte rar la creștinism¹⁰³.

Pe lângă aceste țări Africa de la sud de Sahara reprezintă un tărâm nou pentru cei ce au primit Cuvântul lui Dumnezeu, și o dată cu aceasta și porunca de-al face vestit tuturor neamurilor (Cf. Matei, 28, 19-20).

Abstract: Christianity has reached Africa at a short time after the events related to the death and resurrection of our Savior. As a result of Saint Mark the Apostle's spreading of the word of God we have today the Coptic and the Ethiopian Churches with their unique elements adapted to the culture and mentality of the people. Thus, it can be said that Christianity has constituted itself in Africa as well an indigenous part, being strongly rooted into the history of the continent.

After a brilliant evolution from the times of the first centuries African Christianity has encountered two great tests: firstly, it was the separation between the Coptic Orthodox, the Ethiopians and others, following the fourth Ecumenical Council of Chalcedon, and secondly the rule of Islam, beginning with the VIIth century. Thus, although it was called the Patriarchy of the entire Africa, the Patriarchy of Alexandria could not, due to these events, bring a remarkable contribution to their mission of christening Africa. That is why, the spreading of the orthodox belief among the indigenous africans remains a phenomenon that can be reported only from the beginning of the XXth century. The representatives of the Orthodox churches in Africa have started to travel to Europe and America in order to get in touch with the

¹⁰³ Ludwig Hertling S. J., *Istoria Bisericii*, Traducere de Pr. Prof. Dr. Emil Dumea, ed. Ars Longa, București, 1998, pp. 603-604.

Pr. Drd. Ion Manea

Orthodox churches there in order to get their support. Unfortunately, there have been mistakes too into the process that began with the XXth century, and one of the biggest that has to be mentioned was that the great Christian missions have ignored the local cultures in the middle of which they have sheltered. The missionaries have rejected from the start everything that was linked to the African heritage, which was considered worthless and diabolic and that happened because not everybody accepted the inculturation with their arms open.

Disputa dintre Paul Constantinescu și I.D. Petrescu referitoare la Oratoriul „Patimile Domnului”

Pr. Costin BUTNAR

Oratoriile lui Paul Constantinescu se înscriu în circuitul muzicii universale încă de la elaborarea lor. După cum scrie N. Moldoveanu¹, ele nu sunt cu nimic mai prejos de oratoriile lui Johann Sebastian Bach, Joseph Haydn sau Friederich Georg Händel, chiar mai mult, dacă ținem seama că Paul Constantinescu a lucrat pe melodii date, adică deja create și stabilite de marii noștri protopsalți, ceea ce este mai greu decât să lucrezi în stil liber, am putea afirma că oratoriile noastre bisericești sunt destul de greu de polifonizat și orchestrat. În *Oratoriile* sale, „Paul Constantinescu a atins punctul culminant în prelucrarea muzicii religioase. De aceea, geniul lui este neîntrecut până astăzi în lumea ortodoxă”².

Oratoriul bizantin de Paști a fost compus de Paul Constantinescu în două variante, prima dintre acestea (și cea mai valoroasă) fiind astăzi pierdută, în împrejurări pe care vom încerca să le deslușim în continuare. În cele mai multe dintre lucrările de specialitate dedicate acestei opere a lui Paul Constantinescu, acest fierbinte subiect al dispariției primei variante a *Oratoriului* este foarte subtil ocolit³. Unul dintre puținii în măsură să prezinte adevărul în această problemă este teologul și muzicianul Ion Dumitrescu, care a cunoscut cel mai bine cum s-au petrecut faptele, fiind chiar în mijlocul evenimentelor⁴.

¹ Diac. Conf. Dr. Nicu Moldoveanu, „Compozitorul Paul Constantinescu – 20 de ani de la moartea sa”, ST XXXV (1983), nr. 9-10, p. 721.

² *Ibidem*.

³ A se vedea, de exemplu, V. Tomescu, *Paul Constantinescu*, 1967, p. 251-264.

⁴ A se vedea: Ion Dumitrescu, „Filele mele de calendar”, în revista *Muzica*, București, nr. 3/1966. Text stabilit de Ilinca Dumitrescu; și Titus Moisescu, *Monodia bizantină în gândirea unor muzicieni români*, Editura Muzicală, București, 1999.

După cele trei execuții ale *Oratoriului* din 1946 (despre care vom vorbi mai jos) și prilejuită de aniversarea patriarhului Nicodim, în luna mai a aceluiași an, a fost tipărită o broșură de 42 de pagini (editată probabil de I.D. Petrescu)⁵, cu un text introductiv de profesorul medievalist I.D. Ștefănescu și cu un text explicativ al lui I.D. Petrescu; broșura mai cuprindea: textul literar al *Oratoriului „Patimile Domnului”*, tradus și rânduie de părintele I.D. Petrescu, lista membrilor Orchestrei Filarmonice, al cărei director era pe atunci Emanoil Ciomac, și lista membrilor Societății Corale „România”, avându-l ca director muzical pe Nicolae Lungu.

Vasile Tomescu afirmă că prima audiție a oratoriului a fost întâi anunțată în presă pentru 13 ianuarie, dar, din cauza dificultății de a mobiliza un vast aparat orchestrant și solistic, aceasta a avut loc două luni mai târziu. În acest context, autorul citat spune că „probabil în graba pregătirii, pe afișul care anunța data reală a audiției s-a strecurat omisiunea numelui și a contribuției pr. I.D. Petrescu la realizarea oratoriului (I.D. Petrescu fiind menționat doar printre soliști)”⁶, întâmplare care s-a agravat prin perpetuarea ei în unele cronici apărute. După părerea lui V. Tomescu, „iresponsabilitatea celor care au alimentat nefericita întâmplare a omisiunii înainte și după producerea ei” este cauza dureroasei rupturi dintre Paul Constantinescu și I.D. Petrescu. Această vagă explicație a lui V. Tomescu nu este mulțumitoare, ceea ce ne face să recurgem și la alte surse pentru elucidarea situației create în 1946. putem adăuga, totuși, că V. Tomescu este unul din autorii care, deși recunosc meritele deosebite ale lui I.D. Petrescu, în mod subtil îi acordă paternitatea de ansamblu a *Oratoriului „Patimile Domnului”* lui Paul Constantinescu⁷.

Astfel, dacă pe Afișul primei audiții numele lui I.D. Petrescu, ca autor, nu apare deloc, iar pe programul primei audiții ca autor al *Oratoriului* apare doar numele lui Paul Constantinescu – I.D. Petrescu fiind menționat în poziție subsidiară, fiind doar cel ce „a reconstruit, tradus și rânduie textele muzicale bizantine din secolul al XIII-lea ale

⁵ *Patimile Domnului*, Oratoriu de Paul Constantinescu și părintele I.D. Petrescu. Explicațiuni și textul cântat, București, Tipografia cărților bisericești, 1946.

⁶ Vasile Tomescu, *op. cit.*, p. 262.

⁷ Vezi Vasile Tomescu, *op. cit.*, p. 261-262.

Oratoriului” –, pe coperta broșurii tipărite, pozițiile sunt altele: „Patimile Domnului, Oratoriu de Paul Constantinescu și Părintele I.D. Petrescu”. Acest fapt a marcat dintru început „un capăt de neînțelegere, o nuanță de evidentă disidență”⁸.

I.D. Petrescu considera că are dreptul de a fi coautor, deoarece el a desăvârșit – a transcris, a reconstituit, a tradus, a rânduit – materialul tematic al acestui Oratoriu, după manuscrise bizantine numai de el știute și numai de el înțelese. Paul Constantinescu nu a acceptat această „pretenție” a mentorului său într-ale muzicii bizantine de la Biserica Sfântul Visarion. Discuțiile au fost aprinse, fiind alimentate și de cronicarii muzicali, dintre care unii îl susțineau pe I.D. Petrescu, iar alții îi negau pretențiile de coautor. Urmarea a fost „tragică” pentru muzica românească – Paul Constantinescu, într-un moment de necugetată mânie, a ars partitura și știmatele Oratoriului, în felul acesta dispărând o adevărată capodoperă ce niciodată și nicicum nu va mai putea fi înlocuită.

Această dureroasă întâmplare este destul de greu de înțeles, având în vedere relația apropiată dintre I.D. Petrescu și Paul Constantinescu. Iată, de pildă, care erau raporturile de colaborare dintre cei doi, într-o perioadă în care Biserica Sfântul Visarion devenise sanctuarul muzicii bizantine în țara noastră: „Dragă Domnule Paul, astăzi la ora 6 avem o repetiție aci, la biserică. Cântăm mâine într-o societate de înaltă intelectualitate. Vezi programul ședinței. Iar amănuntele ți le voi da eu. Treci neapărat pe la mine mai devreme. Vom avea câteva mici lucruri de învățat. E vorba de aclamațiile imperiale. Al D-voastră, I.D. Petrescu”⁹. În ceea ce-l privește pe Paul Constantinescu, un fragment dintr-un interviu apărut după terminarea Oratoriului este relevant: „Iată, aici am Oratoriul pe care l-am încheiat în ziua de 6 octombrie. Titlul întreg îl poți citi pe copertă: *Patimile Domnului, Oratoriu de Paști, pe teme bisericești bizantine*, reconstituite și traduse de părintele I.D. Petrescu. Prin osârdia părintelui Petrescu multe lucrări bizantine de mare valoare au fost scoase la iveală. Sunt teme din secolul XIII, de un

⁸ Titus Moisescu, *op. cit.*, p. 54.

⁹ *Scrisoare a lui I.D. Petrescu către Paul Constantinescu*, din 7 VII 1938, păstrată în Biblioteca „G. Breazul”, nr. inv. 2932. Cf. Titus Moisescu, *op. cit.*, p. 54.

interes covârșitor, atât de perfecte și conținând atâta dramatism încât rămân și acum actuale”¹⁰.

După controversa din anul 1964, însă, ruptura dintre cei doi muzicieni devine radicală și definitivă; de exemplu, în „Cuvântul înainte” – scris în 1969 – al lucrării sale *Studii de paleografie muzicală bizantină*, vol. 2, I.D. Petrescu face o amplă prezentare a *Dramei Patimile Domnului*, vorbind chiar și de prima audiție din 3 martie 1946, dar nu menționează niciun cuvânt despre Paul Constantinescu, și nici măcar faptul că acest oratoriu are o structură orchestrală, solistică și corală alcătuită de un compozitor. La fel, Titus Moisescu, în calitate de editor al lucrării lui I.D. Petrescu, în „Nota asupra ediției” – din 20 octombrie 1983 –, nu îl amintește pe Paul Constantinescu, și nici faptul că acest oratoriu nu mai există, bineînțeles cu excepția libretului¹¹.

În textul introductiv al Broșurii amintite, I.D. Ștefănescu scoate în evidență meritele ambilor autori, numindu-i ca atare: „opera domnului Paul Constantinescu și a părintelui I.D. Petrescu”. Și mai departe: „Manuscrisele bizantine muzicale, de care s-a legat cu drag părintele Petrescu, încă din vremea studiilor sale la Paris, aparțin aceleiași epoci de strălucire (secolelor XI-XIV). Părintele le-a cercetat îndelung... le-a deslușit glasul... le-a descifrat ritmurile, adică complexa lor viață muzicală... și perseverent s-a îndreptat către cel mai chemat dintre muzicanții noștri în această direcție. Domnul Paul Constantinescu a primit materia nobilă și a tratat-o cu știință desăvârșită, cu înțelegere adâncă și cu convingere”.

În esență, atât I.D. Petrescu, prin selectarea melodiilor și orânduirea lor conform unei concepții structurale bine gândite, cât și Paul Constantinescu, prin tehnica utilizată de a îmbrăca textul muzical medieval în cea mai adecvată haină polifonică vocal-orchestrală, au conceput acest *Oratoriu* ca pe o „dramă muzicală”, în cel mai adecvat sens al acestei noțiuni, prima încercare de acest gen din întreaga Ortodoxie. Cât privește contribuția fiecăruia dintre cei doi autori ai *Oratoriului*, aceasta se poate evalua astfel¹²:

¹⁰ Interviu cu Paul Constantinescu, în *Evenimentul*, 11 octombrie 1943.

¹¹ Cf. I.D. Petrescu, *Studii de paleografie muzicală bizantină*, vol. 2, Editura Muzicală, București, 1984, p. V-XXIII.

¹² Cf. Titus Moisescu, *op. cit.*, p. 56.

În afara inițiativei și a concepției dramei liturgice muzicale a lucrării, I.D. Petrescu a oferit prelucrării orchestrale oratoriale 31 de cântări medievale, 28 din secolul al XIII-lea și 3 din secolele XVII-XVIII. Toate textele literare ale cântărilor au fost preluate din *Triod*, însă adaptate muzicii, structurii melodico-ritmice a cântărilor, astfel încât I.D. Petrescu a trebuit să modifice unele pasaje, unele stihuri, adaptându-le monodiei medievale. De asemenea, textele preluate din cele patru Evanghelii au fost selecționate tot de I.D. Petrescu; în general, tot ce era legat de partea literară a Oratoriului a fost contribuția acestuia, conform unui libret întocmit de el în prealabil.

După cum precizează I.D. Petrescu în Broșura amintită, tot ce s-a compus pe textul Evangheliei – recitativele evanghelice – este creația personală a „Domniei sale”, adică a lui Paul Constantinescu, utilizând formulele de cadență ale diverselor moduri, în funcție de ehul cântării precedente sau al celei ce urmează citatului evanghelic. Totul se păstra în structura unui diatonism sever, supravegheat de I.D. Petrescu. De asemenea, muzica a patru coruri este tot creația lui Paul Constantinescu, toate fiind tratate, după cum mărturisește acesta, „cu multă știință muzicală și tehnică polifonică de Dl. Paul Constantinescu”. Și, desigur, tot ce privește latura orchestrală a Oratoriului – armonie, polifonie, orchestrație – este creația lui Paul Constantinescu.

Era sau nu I.D. Petrescu îndreptățit să pretindă poziția de coautor al Oratoriului? Ținând seama de multipla și complexa contribuție a acestuia la alcătuirea lucrării: autor al libretului, autor al transcrierii întregului material tematic (31 de cântări) după manuscrise bizantine din secolul al XIII-lea, numai de el știute, înțelese și redactate circulației, selecționate, reconstituite și rânduite, astfel încât să poată fi prelucrate polifonic și orchestral; traducător și prelucrător al textelor literare ale cântărilor, după cărțile de ritual și din cele patru Evanghelii; autor al formulelor muzicale cadențiale, în ehurile specifice vechii muzici bizantine, adaptându-le cântărilor ce fac parte din acest Oratoriu, formule teoretizate de el cu mulți ani mai înainte în studiile sale teoretice – toate acestea îi dădeau în mod firesc calitatea de coautor al Oratoriului „Patimile Domnului”. Fără contribuția sa, o lucrare de asemenea anvergură nu s-ar fi putut realiza.

Ion Dumitrescu, persoana cea mai autorizată în această dureroasă istorie, ca muzician, teolog și amic al celor doi autori, care a audiat, la timpul respectiv, *Oratoriul*, a lăsat scris că „ambția era mai mare, și nu atât din partea Părintelui, cât dinspre Paul. Maricăi (soția lui Paul Constantinescu) îi venise apa la moară. Plătea polița Popii... Știa ea de ce...”¹³. În continuare, Ion Dumitrescu precizează că Paul Constantinescu „a înlocuit toate documentele, a eliminat orice urmă de colaborare și, în 1948, a prezentat *Patimile*, de astă dată și *Învierea Domnului*, fără nicio altă aluzie decât la cântările psaltichiei secolului XIX”¹⁴.

Titus Moisesescu, în finalul studiului citat¹⁵, se întreabă de ce Paul Constantinescu a distrus, prin ardere, orice fel de urmă a acestei lucrări, astfel încât să nu se poată vedea nimic din partitură sau din știmate și să nu se poată face niciun fel de asociere, reconstituire sau comparație în ce privește structura *Oratoriului*, afirmând și că, în fond, acea partitură cuprindea și partea de contribuție a lui I.D. Petrescu, atât cât era ea evaluată de Paul Constantinescu.

Prima versiune a Oratoriului de Paști: Patimile Domnului

Cea mai vastă dintre compozițiile lui Paul Constantinescu, *Oratoriul „Patimile Domnului”* a fost, la data primei sale audiții – și ar fi fost cu siguranță și astăzi dacă nu s-ar fi pierdut în dureroasele împrejurări elucidate, sperăm, mai sus –, cea mai importantă lucrare simfonică religioasă românească, pe baze direct bizantine, care i-a cerut autorului o muncă susținută timp de patru ani pentru compunerea inițială, apoi încă trei ani necesari scrisului părților de cor, de soliști, de orchestră și fără a socoti anii de pregătire în materie¹⁶. În legătură cu acești ani de pregătire, putem aminti faptul că Paul Constantinescu, pe lângă studierea vechilor tratate în legătură cu muzica bisericească (pe care le păstra cu mare sfințenie în biblioteca sa), umplea sute de pagini de manuscris cu rezumatele acestor lucrări¹⁷. De exemplu, în Muzeul

¹³ Ion Dumitrescu, *op. cit.*, cf. Titus Moisesescu, *op. cit.*, p. 57.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Titus Moisesescu, *op. cit.*, p. 57.

¹⁶ Scrisoare a lui Paul Constantinescu către E. Ciomac, cf. Vasile Tomescu, *op. cit.*, p. 252.

¹⁷ Cf. Vasile Tomescu, *op. cit.*, p. 253-254.

Disputa referitoare la Oratoriul „Patimile Domnului”

Memorial din Ploiești se pot găsi 41 pagini de manuscris care rezumă lucrarea lui Petre Vintilescu: „Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească”, 37 pagini din *Etudes sur la musique ecclésiastique grecque* (1843) etc.

Această lucrare monumentală a fost prezentată public doar de trei ori, în anul 1946, în sala Atheneului Român; doar simpla prezentare a conducerii muzicale și a distribuției celor trei reprezentații este pe deplin grăitoare pentru importanța cu totul excepțională a acestei lucrări. Astfel, prima interpretare (din 3 martie) s-a bucurat de conducerea dirijorală a lui George Enescu, celelalte două fiind conduse de Constantin Silvestri, iar distribuția a fost de-a dreptul unică: Corul Societății corale „România”, sub conducerea prof. Nicolae Lungu, și interpreții soliști: Nella Dimitriu (Maica Domnului), Părintele I.D. Petrescu (Iisus), Nicolae Secăreanu (Evanghelistul), Mircea Buciuc și Jean Bănescu, la al doilea concert (Pilatus și al doilea tâlhar), Valentin Teodorian (Iuda și întâiul tâlhar), Elisabeta Moldoveanu (I-a slujnică), Marietta Carțig (a II-a slujnică). În legătură cu colaborarea lui George Enescu la prima audiție, un apropiat al său îi mărturisea lui Paul Constantinescu: „Enescu îmi vorbise cu cele mai înalte laude despre oratoriile dumitale”¹⁸. În acest context, socotim potrivit să amintim o afirmație proverbială a lui Paul Constantinescu: „George Enescu poartă pe umerii săi întreaga muzică românească de astăzi”.

Într-un articol dedicat lui Nicolae Lungu se amintea și aportul său deosebit, în calitate de dirijor al Corului „România”, la succesul *Oratoriilor* lui Paul Constantinescu: „În legătură cu activitatea societății corale „România”, nu pot trece peste importanța de eveniment, de adevărată cotitură în muzica religioasă ortodoxă românească, prin executarea în primă audiție a celor două mari oratorii de Paul Constantinescu, *Nașterea Domnului* și *Patimile Domnului*. Prin valoarea lor și prin modul în care dirijorul Nicolae Lungu le-a realizat, ele au constituit o replică, de egală valoare, celebrelor oratorii ale bisericilor apusene”¹⁹.

¹⁸ Marcel Mihalovici, *Scrisoare către Paul Constantinescu*, din 9 decembrie 1949.

¹⁹ „O binemeritată aniversare”, în *Glasul Bisericii*, anul XXIX, nr. 5-6, mai-iunie 1970, p. 586.

Cea de-a treia reprezentație (din 27 mai) a avut loc într-un cadru omagial, la întreita sărbătorire a patriarhului Nicodim, cu acest prilej fiind tipărită și Broșura amintită. Iată ce îi spunea patriarhul Nicodim directorului Filarmonicii, la doar două zile după prima audiție din 3 martie: „Ați săvârșit o faptă de mare însemnătate în domeniul artei, ați ajutat să iasă la lumină și să ajungă la cunoștința unui public ales de cunoscători munca fără preget și de deosebită importanță științifică pe care a desfășurat-o ani de zile de-a rândul un merituos preot. Ați ajutat să trăiască cu adevărat opera unui muzicant de înaltă chemare, și vă rugăm să împărtășiți d-lui Paul Constantinescu adâncă noastră mulțumire sufletească și toată admirația. Dl George Enescu, genialul și nobilul nostru artist, va afla, nădăjduim, sentimentele recunoscătoare cu care privim activitatea d-sale de totdeauna și strălucita realizare din seara de 3 martie 1946”²⁰. La rândul său, directorul Filarmonicii declara în presa vremii: „O lucrare care cred, fără exagerare, că este cea mai importantă capodoperă muzicală românească din ultimii 25 ani. [...] Cele trei audiții ale *Oratoriului* au avut loc într-o atmosferă de entuziasm și fervoare, mulți dintre noi comparând lucrarea românească cu cele nemuritoare ale lui Bach și Händel”²¹.

Presa vremii a fost întru totul entuziasmată de *Oratoriul „Patimile Domnului”*²²; o remarcă ne atrage atenția, pentru că nimeni nu s-ar fi putut gândi că o asemenea lucrare ar putea pur și simplu dispărea: „Este una din cele mai mari lucrări scrise până azi în muzica românească. Ea are deci de pe acum aspirația posterității”. Cine și-ar putea închipui că *Matthäus Passion* a lui Bach sau *Messiah* a lui Händel ar fi putut dispărea în același an cu data primei audiții?

Conținutul dramei liturgice *Patimile Domnului* este prezentat astfel de I.D. Petrescu în Broșura tipărită:

„*Oratoriul „Patimile Domnului”* – primul în Ortodoxie – are trei părți:

²⁰ Patriarhul Nicodim, *Scrisoare către Emanoil Ciomac*, directorul Filarmonicii de Stat din București, din 5 martie 1946. Cf. Vasile Tomescu, *op. cit.*, p. 252.

²¹ Emanoil Ciomac, „O stagiune puțin obișnuită”, interviu în *Jurnalul de dimineață*, 11 iulie 1946.

²² Cf. Vasile Tomescu, *op. cit.*, p. 252.

Disputa referitoare la Oratoriul „Patimile Domnului”

I. Pregătirea dramei ce are să se desfășoare prin instituirea Cinei celei de Taină, înfierarea trădării lui Iuda și prinderea lui Iisus.

II. Judecarea lui Iisus și osândirea Lui. Această parte este construită pe 12 antifoane din Joia Patimilor, care sunt întretăiate, din trei în trei, de evanghelii, care duc acțiunea dramatică. Iar între celelalte antifoane sunt fragmente din frumoasa Evanghelie a lui Ioan, în care se oglindesc ultimele sfaturi pe care Iisus le dă în preajma morții Sale.

III. Calvarul, moartea și îngroparea lui Iisus. În această parte intervine nespusa jale a Maicii Domnului, de un dramatism sfâșietor, și aria lui Iisus, după ce și-a dat duhul, văzută ca o muștrare blândă, de dincolo de mormânt, adresată poporului iubit (fiul Meu, Israel), pe care îl iartă de ceea ce a săvârșit. Și totul se încheie cu tradiționala cântare din Vinerea Patimilor, „În mormânt viață”, într-o nouă versiune”.

În ceea ce privește muzica primei versiuni a *Oratoriului „Patimile Domnului”*, nu se pot face aprecieri concludente și nici analize de luat în seamă, pentru că toate informațiile vremii au doar un caracter consemnativ, iar partitura nu mai există. Iată, de exemplu, o consemnare din 1941: „Este cea mai vastă din compozițiile lui Paul Constantinescu, aproape terminată. Este, fără nicio îndoială, cea mai înaintată investigație în crearea pe de-a întregul a unui stil simfonic religios românesc, pe baze direct bizantine. Într-adevăr, cu fiecare notă, se pune o problemă. Și Paul Constantinescu știe ce vrea. Totul îi divulgă stăpânirea clară a ideilor, a tehnicii, a voinței creatoare”²³.

A doua versiune a Oratoriului de Paști: Patimile și Învierea Domnului

După ce în 1946 a distrus prima versiune a Oratoriului, după doar trei reprezentări, Paul Constantinescu a compus, doi ani mai târziu, un nou oratoriu (deci nu numai o nouă versiune), având de astă dată un material tematic provenit din creația secolului al XIX-lea, „mult inferior ca valoare tematică celui inițial. L-a extins, intitulându-l astfel: «Patimile și Învierea Domnului – Oratoriu bizantin» – numai că, în conținut, lucrarea nu are nimic bizantin”²⁴. Pentru această versiune, Paul Con-

²³ „Nu ne cunoaștem compozitorii”, Convorbire a lui Paul Constantinescu cu Romeo Alexandrescu, în *Universul*, 1941.

²⁴ Titus Moisesu, *op. cit.*, p. 54.

stantinescu și-a ales teme din culegerile și publicațiile: Petre Efesiul, *Syntomon Doxastarium* (după Petru Lampadoriu, București, 1820); Macarie Ieromonahul, *Irmologhion* sau *Catavasieriu musicesc*, Viena, 1823; Anton Pann, *Irmologhiu* sau *Katavasier*, București, 1846; Dimitrie Suceveanu, *Idiomelariu I-III*, Tip. Sfintei Mănăstiri Neamțu, 1856-1857 și *Prohodul*, București, Tip. Cărților Bisericești, 1896; Nifon N. Ploșteanu: *Carte de muzică bisericească*, București, Carol Göbl; *Cântări religioase traduse și compuse de Macarie Ieromonahul, Anton Pann și de alți autori*, adunate și așezate pe note orientale și date la lumină prin sânguința pr. ieromonah Dometie Ionescu de la Schitul „Icoana” din București, Tip. Cărților Bisericești, 1909; I. Popescu-Pasărea, *Cântarea Triodului*, 1925; Stupcanu, *Anastasimatar*. A mai consultat, de asemenea, notații din alcătuirile muzicale ale lui Filotheiu sîn Agăi Jipăi (1713-1714) și Petru Peloponesianu. Prohodul este combinat din notațiile lui Filothei, Macarie, Gavriil Musicescu și Nifon Ploșteanu²⁵.

Dacă versiunea din 1946 a *Oratoriului de Paști* era concepută în trei părți (vezi mai sus), versiunea actuală este alcătuită din patru părți, adăugându-se *Învierea Domnului*²⁶.

Partea I istorisește pregătirea dramei, Cina cea de Taină, trădarea lui Iuda și prinderea lui Iisus, folosind textul evanghelic după Luca (cap. 22). Dintre cântările care impresionează în mod deosebit în această primă parte amintim: *Aliluia, molto tranquillo*, la patru voci, luminând *Cămara Ta Mântuitorul meu o văd împodobită...*, glasul VIII, cântată de trei ori, răspunsul în cor al Apostolilor, într-un evantai de 12 voci: „*Nu cumva sunt eu, Doamne?*” (Mt 26, 22-25), troparul *Iată Mirele vine în miezul nopții*, glasul VIII, de la Denia de luni, precum și sedelna în glasul VII și stihoavna în glasul VIII.

Partea a II-a cuprinde 12 antifoane de la Denia din Joia Mare, cele 12 Evanghelii (cu inversări și interpolări datorate logicii firului dramatic), pericope în care Iisus prevestește Moartea și Învierea Sa, pregătirea soborului de judecată condus de Ana, Caiafa și Pilat, și răstignirea Mântuitorului Hristos. Dintre cântările acestei părți, se remarcă: episodul cor și bas solo, *Andantino*: „Boierii popoarelor s-au

²⁵ Cf. Vasile Tomescu, *op. cit.*, p. 262-263.

²⁶ Pentru amănunte, vezi: Vasile Tomescu, *op. cit.*, p. 264-288.

adunat împreună, asupra Domnului, asupra unsului lui, cuvânt călcător de lege au pus asupra Mea”, corul slugilor în scena lepădării și a amarnicei căințe a lui Petru, apoi „De trei ori tăgăduindu-te Petru”, corul „Pre Varvara”.

Partea a III-a descrie batjocorirea lui Iisus și atmosfera de tensiune, de dramatism și de mâhnire a întregii naturi pentru acest act barbar săvârșit de mai marii preoților și cărturarii iudei. Momentul dramatic și punctul culminant se situează după antifonul al XV-lea, când corul și orchestra execută cântarea *Astăzi s-a spânzurat pe lemn*. Evanghelistul (tenorul-recitator) relatează scena dramatică a morții lui Iisus, încheind cu versetul: *Și strigând Iisus cu glas mare a zis: Părinte, în mâinile Tale încredințez duhul Meu*. Apoi corul cântă troparul *Răscumpăratu-ne-ai pe noi din blestemul legii*, pe glasul 4, după Dimitrie Suceveanu. Partea a III-a se încheie cu punerea în mormânt și prohodirea Mântuitorului. Prohodul, acea cântare de culminație tragică în cultul ortodox, este tratat de Paul Constantinescu cu o deosebită măiestrie, alcătuiind o melodie generatoare de perfecțiune și simplitate, echivalentă celor mai frumoase momente ale artei oratoriilor.

Partea a IV-a constituie o laudă, o preamărire a Învierii Mântuitorului. Evanghelistul istorisește scena venirii la mormânt a femeilor mironosițe (Mc 16, 1-4), a căror plângere și tânguire: „Cine ne va prăvăli nouă piatra de pre ușa mormântului?” se transformă într-o nespusă bucurie când îngerul le vestește Învierea Mântuitorului. Oratoriul se încheie cu *Hristos a înviat* și cu prima cântare din canon, *Ziua învierii*, creând astfel un puternic contrast între atmosfera apăsătoare, de un dramatism accentuat, de până acum, și bucuria și luminarea întregii naturi, pricinuite de marea zi a Învierii Mântuitorului Hristos.

Câteva principii se desprind în ce privește atitudinea compozitorului față de textul muzical-literar original folosit (principii la elaborarea cărora Paul Constantinescu s-a consultat de această dată cu pr. Grigore Panțăru): condensarea într-o anumită măsură a textului literar pentru a oferi cântărilor concizie și eficiență dramatică; ușoare modificări de cuvinte pentru a obține o ritmică, cu anumite modificări în același scop.

Componența orchestrei este: trei flaute, două oboaie, două clarinete, clarinet bas, două fagoturi, contrafagot, patru corni, trei

trompete, trei tromboane, două tube, harpă, timpane, gong, clopote, coarde.

Terminată în iunie 1948, versiunea finală a *Oratoriului* „păstrează – în viziunea lui Vasile Tomescu – un fond melodic de forță și originalitate cu nimic mai prejos decât acela al primei versiuni”²⁷, obținut prin înalta sinteză a unor izvoare multiple, cu amprenta epocilor și a predilecțiilor stilistice specifice purtătorilor și alcătuitoarelor acestor melodii, de la factura elementară, arhaică, de iz bizantin, până la desfășurarea melodică apropiată de concepția armonică și arhitectonică occidentală.

Abstract: The Dispute between Paul Constantinescu and I. D. Petrescu on the “Lord’s Passion” Oratorio. Paul Constantinescu’s Oratorios have been ranked among the best musical compositions since their very birth. According to N. Moldoveanu they are equal to the oratorios of Johann Sebastian Bach, Joseph Haydn or Friederich Georg Händel. Moreover, given the fact that Paul Constantinescu worked on melodies previously composed by our greatest Romanian precentors, which is considerably more difficult a task to accomplish in comparison to the cases in which composers use their own style, we could state that our church oratorios are difficult to polyphonize and orchestrate. In his Oratorios, “Paul Constantinescu reached the peak of religious music composition. That is why his genius is still unsurpassed in the Orthodox world.”

²⁷ Vasile Tomescu, *op. cit.*, p. 284.

160 de ani de la reedificarea Arhivei Consistoriale

· Andrei Șaguna și așezările mănăstirești: De la *stricarea mănăstirilor și prisosirea de credință a norodului* (1799), la *bisericiuțele și chiliuțele* din Șinca Veche (1851)

Cercetător Ana GRAMA

„(...) spusă în decurgerea de trei seculi, Mitropolia noastră a pierdut toate Monastirile și acum cea reinviata noastră Mitropolie n-au fost în stare a ridica nicio mănăstire (...)”.
Mitropolitul Andrei, 1865

Într-o recentă sinteză, fundamentală pentru istoria monahismului ardelean, datorată cercetătorului prof. dr. Sebastian D. Cârstea, încă din *Cuvântul introductiv* întâlnim o interesantă și pertinentă afirmație, care ne interesează aici. Ea vine ca o concluzie, la capătul investigației tuturor surselor livrești transilvane din acest perimetru: fie și după recunoașterea Ortodoxiei în Imperiul Habsburgic, în vremea episcopatului lui Andrei Șaguna „nu s-au înregistrat tendințe vădite de revalorificare a rădăcinilor monahismului ardelean, mai ales datorită contextului socio-politic (...)”¹. Este, astfel, de la sine înțeles că, dincolo de acel „mai ales” *context socio-politic* au existat numeroase alte realități determinante pentru acea situație, chiar dacă teoretic nu pot fi plasate în afara acestuia. Nu mai puțin, complexitatea și chiar amplitudinea *contextului* necesită o atenție aplicată, cu referire și la particularități specifice personalității ierarhului în relație cu cele ale spațiului/timpului dat.

¹ Sebastian Dumutru Cârstea, *Monahismul ardelean în trecut și astăzi*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2008, p. 11.

La 200 de ani de la nașterea ierarhului și 160 ani de la *punerea în lucrare* a noii Arhive a Mitropoliei Ardealului, devine evident că demersurile anterioare ce privesc *fenomenul monastic* merită a fi continuate. Neapărat prin folosirea și a altor documente, unele direct legate de subiect, altele depozitare ale unor informații complementare mai vechi, dintre cele ce pot ilustra circumstanțele în care Andrei Șaguna s-a implicat/nu s-a implicat, ar fi putut/n-ar fi putut să se aplece asupra problematicei invocate în titlu. Faptul se impune și pentru că tendința istoriografiei *șaguniene* clasice a fost aceea de a se concentra pe imaginea preponderent *eroică*² a ierarhului, astfel încât, adeseori, subiecte ce *nu/dacă nu* rețineau realizările sale magistrale erau neglijate/amânate/ocolite. Se eludau astfel teme, (doar) aparent „minore”, și numai la un moment dat (nu și în zilele noastre), chiar *incomode* în viziunea „eroică”. Dezvoltarea acestora presupune nu doar depășirea unei astfel de concepții, ci și o documentație în zone marginalizate (de ex., din vechea *arhivă consistorială curentă*), o receptare mai obiectivă/curajoasă a împrejurărilor complexe și complicate care au marcat epoca, disponibilitatea de a depăși o manieră de lucru restrictivă, implicit o anume viziune asupra istoriografiei.

Noi ne permitem doar o scurtă intervenție în care vom folosi și câteva documente inedite din arhiva aniversată, caracterizante pentru *atitudini și stări, cauze și efecte*, la rândul lor generatoare de gesturi esențiale sau marginale, deopotrivă. În tematica lor sunt implicați *ierarhul, monahi, protopopi*, săteni, nu în ultimul rând un edificiu, căruia azi i se investighează cu asiduitate trecutul și care, într-unul din documentele noastre, beneficiază de o remarcabilă descriere, mai veche de 150 ani. Ca un fundal retrospectiv circumstanțial, cu valoare de *cadru* pentru dezvoltarea temei, vin să se constituie două înregistrări ale unor acte din anul 1799. Ele provin și se îndreaptă de la/spre Înaltul Crăescul Guberniu (în continuare În. C. Gub.), Consistoriul sibian, Magistratul Sibiului, alți protopopi, preoți, poporeni etc., cu referințe la *îndărătnicirea norodului în prisosirea de credință*, pericolul pentru viața oficialilor executori, ctitori de mănăstiri *locale*, bunuri mănăstirești și destinul lor, pedepse, amenințări (cu *asistența cătănească*) etc.

² Johann Schneider, *Ecleziologia organică a mitropolitului Andrei Șaguna și fundamentele ei biblice, canonice și moderne*, trad. din limba germană de Pr. Prof. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2008, p. 37.

Experiențe personale șaguniene în relație cu monahismul

Este cunoscut că Andrei Șaguna, din fragedă tinerețe, dar în deplină cunoștință de cauză, a ales să se călugărească (în 1 Noiembrie 1833, cu numele Andrei, „cel dintâi chemat”! la mănăstirea Hapovo). Pe acest traseu și-a marcat singur drumul vieții, valorificându-și însușiri naturale și educaționale, susținându-și voința prin fapte (a devenit diacon în 1834, protodiacon și arhidiacon în 1835, singel în 1837, protosingel în 1838, arhimandrit al mănăstirii Hapovo în 1842, arhimandrit al Covilului în 1845), dominat de o convingere nezdruincată (*Dacă m-aș naște de o sută de ori, tot preot m-aș face*³). Orice lector al biografiei sale a reținut de la înmormântarea sa cu deosebire imaginea rămășițelor sale pământești îmbrăcate „în veșmintele cele modeste ale unui monach, conform dispozițiilor testamentare ale răposatului”⁴.

Dar, în anii începuturilor activității sale, în mănăstirile sârbești, când și-a asumat răspunderi pentru bunul mers al lucrurilor dintr-un spațiu sieși încredințat, a simțit frustrarea tocmai în experiențele colaborării cu confrăți călugări subordonați: „Încă [,] ca administrator provizoriu al mănăstirii Beșenovo, voind a face el ordine în mănăstire, sbiciuind abuzurile mănăstirești, își câștigase inimici de moarte, incurcându-se mai pre urmă chiar și într-un proces cu călugării mănăstirii, din care însă reieși învingătoriu și cu laudă”⁵.

Apoi, în anii postpașoptiști, tulburi și grei pentru un tânăr ce purta răspunderea imensă a unui lider, primele ajutoare frățești le-a primit de la mănăstiri, de data aceasta românești (Neamț), de la stareți (Neonil) etc.

În vremea conflictului cu Ioan Heliade Rădulescu⁶, mesagerul său, preotul din Poiana Sărată, Ioan Băloiu,⁷ cere și primește sprijin și înțele-

³ Informații despre anumite episoade din această perioadă de formare a tânărului intelectual devenit călugăr, găsim încă de la Nicolae Popea, unele parvenindu-i acestuia chiar de la ierarh, altele din arhiva Mitropoliei Carlovițului, preluate și folosite în secolul nostru. Vezi N. Popea, *Archiepiscopul și Mitropolitul...*, Tiparul tipografiei archidieceșane, Sibiu, 1879, p. 23 - 26; Joh. Schneider, *op. cit.*, p. 61-62.

⁴ N. Popea, *op. cit.*, p. 373.

⁵ *Ibidem*, p. 25. Cu ortografie actualizată.

⁶ În ceea ce-l privește pe, de altfel, merituosul pașoptist Ion Heliade Rădulescu, până și George Barițiu se întâlnește cu părerile ierarhului, dincolo de problemele religioase, la nivelul interesului național general și al interpretărilor istorice, și încă într-un mod mai mult decât ironic: „Cu toate acestea, barbati politici, ca D. L. Kővári in Ardeal și d. Joanu Eliade in Tiera romanésca se iau de mana, fac chor impregiurul celor 318

gere de la oamenii luminați de dincolo de Carpați, cei mai receptivi dovedindu-se monahii din mănăstiri.

Când a urmărit atragerea încrederii unor grupuri sibiene ortodoxe cu oarecare influență în Sibiu, ca sprijin pentru preluarea Bisericii grecești din Cetate (pe locul căreia s-a edificat apoi catedrala sibiană, „proiectată” de el în anul 1850)⁸, ajutorul îi vine, în împrejurări date, prin arhimandritul Meletie: „cu mult tact și deosebită perseverență a știut Șaguna să câștige atît pe proprietarii vechi ai bisericii, cât și pe popa Meletie, carele în anii din urmă ai vieții sale a ajuns a sluji în limba românească, pe care n-o cunoștea bine. (...) Murind arhimandritul Meletie, episcopul Andrei instituie de administrator provizor pe părintele ieromonah Bogdan German”⁹. Ieromonahul German este, de altfel, duhovnicul mitropolitului Șaguna și doar pe „el singur” l-a dorit – în chiar *Testamentul* său – să officieze la propria-i înmormântare.

Călugării greci din Brașov însă, încă în primul deceniu neoabsolutist se așezaseră pe o poziție inacceptabilă în raport cu nevoile românești ale întregii ortodoxii locale și necazurile pe care aceștia le-au provocat ierarhului, nu în ultimul rând prin *comportare scandaloasă*, nu puteau rămâne fără ecou în judecata sa oficioasă și particulară.

Cu diverse prilejuri, în lucrări binecunoscute, episcopul Andrei manifestă o anume preocupare pentru tema în discuție, dar, „exigențele monahale ale lui Șaguna aveau caracter mai mult ‘teoretic’, întrucât după incendierile generalului Bukow din anii 1761 și 1762 în Transilvania aproape toate mănăstirile și schiturile ortodoxe fuseseră distruse (...)”, cum se exprimă istoricul teolog J. Schneider¹⁰.

Că acțiunea distructivă nu s-a realizat după cum a fost proiectată stă mărturie reluarea repetată a investigațiilor și a măsurilor represive, chiar și după 25 de ani și apoi după alți aproape 40 de

parinti la Clusiu și canta mereu, cumca deca „némtiul” nu mituia pe romani, acestia era se fia foarte indestulati cu acelea legi intiepte din 1848 si pacea nu se tulbura intru nimic”. *Gaz. Trans.*, XXV, Nr. 37, 8 mai 1862.

⁷ Dumitru Abrudan, *Controversa dintre mitropolitul Andrei Șaguna și Ioan Heliade Rădulescu cu privire la traducerea românească a Bibliei*, RT III/LXXV (1993), nr. 4-6, p. 95-115.

⁸ Vezi Eusebie Roșca, *Monografia Institutului seminarial...*, Sibiu, 1911, p. 42, 44 sqq.

⁹ Ilarion Pușcariu, E. Miron Cristea și Matei Voileanu, *Biserica catedrală de la Mitropolia Ortodoxă Română în Sibiu*, Tiparul Tipografiei arhidieceșane, Sibiu, 1908, p. 66.

¹⁰ Joh. Schneider, *op. cit.*, p. 118 sqq.

ani. Și *insubordonările* românilor nu se opresc prin a continua să existe monahi, a se întreține relațiile cu cei „din Țară”, în diverse feluri, chiar și în rândul femeilor modeste!

Cu caracter special este documentul ce se referă la *călugărițele* trăitoare pe lângă biserici. Circulara Nr. 139 din anul 1785, emisă la Sibiu în 18 martie de episcopul Ghedeon Nichitici, și reținută într-un sat din chiar districtul Brașovului, solicită: „Pentru că mănăstirile călugărilor și ale călugărițelor sânt oprite, după porunca În. C. Gub. de la 10 martie a.c., supt Nr. 1256, pentru aceia poruncim să ne arătați fără zăbavă câte călugărițe sânt lângă biserica Brașovului și de cine sânt călugărite anume fieștecare și cu a cui slobozenie și îngăduință trăiesc ele acolo și de unde să hrănesc, din ce feali de funduși, după această tabelă să ne arăți și primita-ți vreodată opreliște pentru dânsule ? Cu toată țircumstanția să ne faci răspunsul (...)”. Pe lângă altele, acest text atestă faptul că *derogări* se puteau face, și se făcuseră, chiar și în condițiile bine controlatei acțiuni de desființare brutală a instituțiilor monahale și demolarea edificiilor lor specifice.

Propunem și câteva informații inedite despre realități ale anului 1799. Aici, de exemplu, se caută bunurile unei mănăstiri născută prin inițiativă personală a unui călugăr din protopopiatul Chiueștilor. Sau, se *poruncește* anihilarea împotrivirii poporenilor neștiutori și cu prisosință de credință din 4 sate ale Scaunului Săliștii, chiar prin Consistoriul sibian¹¹. (Anexa 1 și 2). În plină prigoană antimonahală se produce și următorul episod: „Andrieu Savvu (...) din Săliște, prin înștanața sa de supt Prez: 22 oct., cere ca să i să dea voe la altă căsătorie, fiindcă avuta lui muere s-au călugărit, despre care, ca un chip de atestat de la dânsa, cu trei mărturii dat, în Căldăroșani, în Țara Românească, de la 798 în 11 mai adeverează”. Rezoluția din Sessia consistorială este următoare: „Ne fiind producăluita adevărînță în forma sa întemeiată, înștanșullui să i să rezolvăluiască ca, despre călugăria soții lui să aducă Testimoniu de la Arhireul locului, cu pecetea Episcopiei sale întărit, și

¹¹ Arhiva Mitropoliei Ardealului, Fond episcopesc (în continuare AMA, FE), Registre (Exhibite) prepașoptiste.

de la acela care au călugărit-o, care, după aceea, Consistoriul, după sunetul Pravilii, de a urma cele cuviincioase nu va lipsi”¹².

În secolul al XIX-lea, amintirea acestor fapte și a fostelor bisericețe din munte, a mănăstirilor, schiturilor, chiliilor, chiar șubrezeită, a dăinu-it măcar.

Dincolo de experiențele strict personale ale ierarhului, monahismul la românii ardeleni are deci specificități, cu atât mai mult în limitele unor *strategii șaguniene* bine structurate.

În noua *epohă care se deschidea pentru noi românii*, cum scria sincer entuziast Andrei Șaguna la începutul anului 1850, *restituiri* pe seama distrugerilor mănăstirilor transilvane erau de neconceput pentru cei ce deținuseră/dețineau puterea și privilegiile. Iar pentru recuperarea *bisericuțelor din munte* de la Șinca, de exemplu, în anul 1851 la astfel de restituiri ar fi trebuit să apeleze. Proiecte inițiate de grupurile specifice (cum erau cele șaguniene) aveau sorți de izbândă numai atunci când nu contraziceau politici/principii *preaînalte* fundamentale. Într-adevăr, ca să marcheze schimbări reale în viața locuitorilor imperiului, autoritățile civile au avansat în postpașoptism proiecte cu urmări benefice și pentru români, dar dirijându-le și supraveghindu-le cu multă atenție. Niciunul nu se referea însă la *restituiri*, de niciun fel; doar ortodocșii fuseseră lipsiți în mod abundiv de numeroase alte bunuri, de la edificii, la valori mobile, acte etc., inclusiv de mănăstiri.

Pe de altă parte, obiectivul cel mai important pentru românii ortodocși era cel ce privea *dezvoltarea/întărirea instituției Biserica Ortodoxă*, garantarea de către autorități a *libertăților religioase și egalitatea cu conlocuitorii*. Structura de bază a acestei *instituții* era parohia, și biserica-edificiu, în jurul căreia se puteau dezvolta comunități puternice. Din punctul de vedere al autorităților acestea și erau mai ușor de controlat decât *bisericețele din munte* mănăstirești. În comparație cu ceea ce oferise vechiul regim, fie și numai facilitățile pentru buna funcționare a parohiilor și a lăcașurilor de cult era extraordinar de bine venită pentru obștea ortodoxă română. La fel, școlile confesionale, integrate într-un program general transilvan, cunoșteau un progres real față de trecut și asigurau o perspectivă încurajatoare pentru viitor, confirmată în timp. Andrei Șa-

¹² *Ibidem*.

Andrei Șaguna și așezările mănăstirești: Șinca Veche

guna a folosit toate oportunitățile viabile, lărgindu-le orizontul pe cât era posibil și, eventual, integrându-le în propriile programe, a forțat crearea unor noi căi de acțiune pentru noi spații de dezvoltare a Bisericii sale. Întrebarea este dacă putea el atunci să depășească și mai mult revendicările acceptate, introducând în discuție restaurarea instituțiilor monastice. Credem că nu, pentru că dacă se putea, cu condiția ca Biserica să nu plătească un preț mai mare decât își putea permite, episcopul Andrei o făcea!

Va invoca distrugerile mănăstirești și bisericești în memorii, introduceri la cărți, discursuri, ca argumente pentru revendicări de actualitate imediată sau cu valoare istorică. În circulara „despre cărți vechi românești” numește locurile unde s-au scris cărțile – evident, gândindu-se cu deosebire la mănăstiri – cu genericul acoperitor „Casele lui Dumnezeu”: „Aceste cărți, fie scrise cu mâna, seau tipărite, fie în limba românească seau în cea slaveană ori grecească, s-au păstrat totdeauna cu mare îngrijire ca o proprietate sfântă a caselor lui Dumnezeu”¹³. L-a preocupat și chestiunea monumentelor de care românii transilvani continuau să fie lipsiți și pe vremea sa. Acestea, la sași erau întruchipate de edificii medievale în jurul bisericilor parohiale rurale și urbane, apoi și de construcții impunătoare laice. În Țară, impresionau monumentele mănăstirești, despre care nu vorbește explicit, dar face trimitere la condițiile în care românii transilvani nu puteau beneficia de ele. Chiar și în discursul de deschidere al primului Sinod – Sibiu, martie 1850 – declară: „(...) pricina sărăciei noastre de astăzi este aceea că mâna cea vrăjmașă și pizmașă ni-au răpit toate câte ne-au fost mai sante și mai prețuite. (...) ni-au răpit metropolia, ni-au nimicit episcopiile, monastirile (...)”¹⁴.

Pe de altă parte, călugării veniți din spații neprietenoase pentru habsburgi erau socotiți de autorități periculoși (în lupta contra uniției, chiar erau), iar acest statut, consacrat în toate mediile, le-ar fi adus românilor prejudicii în bătălia pentru consacrarea dreptului de a exista și a se dezvolta asemenea conlocuitorilor. Chiar ierarhia greco-catolică a inventat mult pe seama potențialelor comploturi antiaustriece din partea ortodocșilor ... ruși, asociați românilor: „e mai bine să ținem cu

¹³ AMA, FE, *Circulare*, Nr. cons. 288, 1855.

¹⁴ Vezi *Actele soboarelor...*, Sibiu, Tipografia Diecesană, 1860.

împăratul și cu patriarhul de la Roma, căci italienii sunt de un sânge cu noi și ne iubesc, și pe lângă împăratul sunt și episcopi catolici, care ne apără dregătoriile noastre, eară neuniții ce au dobândit ? În Țara Românească și Moldova s-au lipit de greci (...), cei de la noi s-au lipit de mitropolitul din Carlovățu” și ... „de Ruși” (...)”¹⁵. Gândul tuturor se îndrepta și spre neobosiții mesageri ai ortodoxismului, călugării, urmăriți de autorități oriunde se aflau: „(...) călugări care vin în Ardeal din Moldova au Țara Românească, îndată să ni-i arătați spre a-i întreba spre ce sfârșit au venit încoace”, se *circula* în anul 1811¹⁶, la o jumătate de secol de când „au bătut tunurile lui Bukow”.

În orice caz, orientarea șaguniană era spre susținerea Bisericii, ca instituție ce se baza pe parohii, cu ceea ce avea ea esențial și era, în același timp, sustenabil, viabil în condițiile date: organizarea creștinească a întregului corp al *poporenilor*. „Biserica noastră este asemenea unei corăbii aflătoare între valurile cele mari ale mării, deci are lipsă de corăbieri buni și iscusiți, pentru ca să nu se lovească în vreo stâncă, sau să se afunde în adâncul apelor (...) sarcinile unui preot din zi în zi tot mai tare se înmulțesc și se fac mai grele [ceea ce impune] o creștere a preoției mai potrivită cu duhul timpului și împrejurările de astăzi ale Bisericii și poporului”¹⁷, scria episcopul.

Un moment interesant, și semnificativ pentru tema noastră, se petrece în anul 1865, când Andrei Șaguna aproape *se scuză*, că l-a ales/numit pe „protosingelul și vicariul arhiepiscopesc Nicolae Popea (...) [alături de vicarul episcopesc Miron Romanul] să se înainteze la dignitatea de Archimandriți pre basa concludului sinodului din 6-lea, Martie 1865. Mai departe, Părintele Mitropolit observă că, deși Canonele prescriu ca Archimandriții se aleg prin frațimea respectivelor Monastiri și Episcopul diocesan <i> i întăresce pre ei, fiindcă însa în urma fatalităților cărora au fost Mitropolia noastră espusă în decurgerea de trei seculi, Mitropolia noastră au pierdut toate Monastirile și acum cea reînviata noastră Mitropolie n-au fost în stare a ridica nicio mănăstire, de altă parte însă, pre lângă reședințiile archieresce se află bărbați din

¹⁵ AMA, FE, Nr. cons. 152, 1851.

¹⁶ Bibl. Mitropoliei Ardealului, Colecții speciale, Ms. 90, VI 21, *Protocolul comisiilor*, Vlădeni I, f. 36. Circ. 875 din 26 iulie 1811.

¹⁷ AMA, FE, Nr. cons. 76, 1852.

Andrei Șaguna și așezările mănăstirești: Șinca Veche

treapta monahale cualificați și vrednici și binemeritați de treapta archimandritale: pentru aceea Părintele Mitropolit și împlinește chemarea sa (...)”¹⁸. Ca și Episcopia, *reinviata Mitropolie n-a fost în stare, nu și-a putut permite, nu i-a fost dat a ridica mănăstiri*, implicit a restaura ceea ce fusese distrus. Andrei Șaguna era, evident, conștient de această realitate, ceea ce și mărturisește – *observă* – deschis în cele de mai sus, susținându-și în continuare programul care putea să ducă la o situație cât mai convenabilă Bisericii pe care o slujea, în *condiții date și nu ideale*.

Episodul șagunian „Șinca Veche”

Introducerea calității de *vrednic, cualificat și binemeritat* o fi funcționat și în momentul în care trece „ad acta” sau „spre știință” cererea monahilor din Brașov, de care ne vom ocupa mai jos. Episodul include și o descriere a așezării, interesantă pentru mulți, azi chiar de mare succes publicitar.

Dar el este reprezentativ și pentru ce am numit „etapa de informare” a episcopului ca o premiză esențială în desăvârșirea statutului său de mare reformator care a fost, etapă care i-a ocupat cel puțin câțiva ani postpașoptiști. Pentru că, iată, deși a ajuns vicar general la Sibiu în septembrie 1846, în anii 1851-1853 întâlnim numeroase secvențe¹⁹ din procesul de informare pe care l-a parcurs ... ca să poată decide!

¹⁸ Idem, *Registre, Protocolul Siedintielor Sinodali Episcopesci de la anul Domnului 1865- [1873, an limită adăugat cu creion]*. Ne-am gândit la acest registru ca unul „al singurătății”, ori „al renunțării”, mai ales pornind de la dispariția tonului ferm al ierarhului, care, de altfel, nu avea decât a se bucura, firește, în smerenie, de victoria vieții sale: reînființarea Mitropoliei Ortodoxe a românilor din Ardeal. Doar că, cel puțin pledoaria din acest document, pentru a-și convinge preopinienții, mulți și activi, vocali chiar în presa sibiană, începe cu *a se explica și a invoca* (ca pe o scuză !?) chiar starea sănătății sale. Deși, evident, măsurile sale sunt de cea mai sinceră bună credință și adaptate perfect realităților momentului. În *Protocol* se reține că „Părintele mitropolit face descoperire, că dânsul a fost mai îndelungat timp bolnav și de-abia a putut recăștiga încâtva sănătatea sa și că ceilalți doi frați episcopi încă sunt morboși, întrebându-l și în anul acesta băi minerali de la Carlsbad” și, în plus, „interesul bisericei și vadia clerului nostru pretinde ca treptele acelea ierarhice se se diplinească (...)”. Am folosit o ortografie cât mai aproape de limbajul actual.

¹⁹ Am urmărit trei dintre ele, primele două tratate de noi cu alt prilej:

1. Când Guberniul îi cere o situație generală a *Protocoalelor matriculare*, de la începutul folosirii lor în comunitățile ortodoxe (1783) până în anul 1850, el îl însărcinează cu a-i face un referat complet despre acest subiect pe protopopul Ioan

O problemă punctuală, aceea a stării așezămintelor din Șinca Veche, despre care, în mod vizibil, nu știa nimic, s-a născut dintr-o cerere pe care era dispus să o ia în considerare dar numai după ce îi vine de la protopopul locului o informare-scrisoare confidențială, aproape *complique*. Această chestiune face, în continuare, obiectul intervenției noastre invocând cel puțin două documente ale anilor 1851 și, respectiv, 1852. Cererea unor *monahi* este următoarea²⁰:

„Prea Osfințiite și Luminate stăpâne!

Cu mare durere a inimi<i> trebuie să ne exprimăm Prea Osfințiisale vezindu-ne unii din quei ne mai feliții in lume,

Fiind noi trei Monachi in Brașov carii trăim pe aici cum putem. Monachul Nectarie în vârstă de 92 de ani, fiind impressurat cu răni foarte periculoase. Monachul Ambrosie 27 annorum, rozoforul Ionikie 24 annorum carii umblem retcindu-ne pe aici fere de nici un asezemant, fiindca asa prindere nu avem ca se ne putem aseza la vreun schit, Prea Osfințiite stăpâne!

Cunosquand generositatea si marinima quea nobila a Prea Osfintiisale ne luam indresneală a alerga cu ferbintzi lacrimi la mila mult generosului Domn rugându-ne cu smerită metanie ca se te milostivesti noaă nefelițiilor a ne da mani de adjutoriu (...).

Este un loc in munte care se află între Sinka nova/veke unde sunt trei chilitze si o Biserică într-o stană de piatră unde ar fi foarte bine de noi pecatosii ca se viețuim acolo, pentru aqueia ne si luam indrasneală a alerga cu ferbintzi lacrimi la mila Prea Osfințiisale rugându-ne ca se te

Panovici, asesor, dar mai ales vechi paroh la Biserica din Groapă și protopop, care cunoștea aceste chestiuni pentru că le-a practicat însuși, sau măcar i-au trecut „la mână”, în cancelaria propriei parohii sau la consistoriul mogaian.

2. Când, într-o anumă zonă, o veche tradiție se poate transforma într-un neplăcut obicei, inacceptabil pentru Biserică –*Nunta* la românii din sudul Transilvaniei- el primește de la preotul local din Hașfalău, subscrisă și de preotul din Valândorf, prin protopopul Ioan Gheaja din Paloș, o informare detaliată despre practica acestui obicei și comportamentul preoților în astfel de împrejurări. Abia pe seama acestor informări redactează celebra circulară ca preoții să nu mai fie *vornici* la nunți. Vezi Ana Grama, *Andrei Șaguna și nuntele românești în satele din sudul Transilvaniei*, în *Studii și comunicări de etnologie*, Sibiu, Institutul de Cercetări Socio-Umane al Academiei Române, 2007.

²⁰ AMA, FE, Nr. cons. 714, 1851. Vezi și *Registre, Exhibite*, 1851.

milostivesti noă nefelicitiiilor a ne da binecuvântare și slobodzeanie a vieții acolo.

Sperăm ca generositatea și marinima quea Nobilă va fi noă atât de milostivă si ne va asculta mica noastră querere asteptând milostivă rezoluție suntem ai (...). Coronae die 10 septembris 1851 Umilitzi servi, Nectarie Monach/ Ambrosie Monach/ Ioanikie rozofor manu proprie."

La citirea acestor rânduri, fără-ndoială, prima reacție a fost aceea de a constata că scriitorul lor este un latinist robit deplin acestui stil. De unde și-o fi însușit locuitorul Coronei acest fel de exprimare ? s-o fi întreat și destinatarul scrisorii. Puteau fi doi tineri credibili, tot așa cum păreau a fi două ființe pierdute în învălmășeala revoluției, eșuate în mediul călugăresc, găsindu-și suport pe lângă bătrânul monah Nectarie. Probabil, cândva, vom putea urmări destinul acestora și va fi interesant de aflat cu ce ... nu l-au convins pe ierarh să-i sprijine mai mult decât a făcut-o. Doar Andrei Țaguna era într-o căutare febrilă de tineri dedați cărții, scrisului, credinței strămoșești, capabili să slujească, într-un fel sau altul, poporeniilor ortodocși!

Că Andrei Țaguna nu era la curent cu situația fostelor mănăstiri ardelene, nici a celor destul de apropiate de Sibiu, chiar de pe traseul drumului său repetat spre Brașov, este evident dacă observăm cu atenție o notiță manuscrisă: „a întreba pe Protopopul atârnatăor despre starea Bisericii și celor trei chelli care se zice a fi între Șinca nouă și vechie”.

În *Exhibite* documentul este rezumat și soluționat astfel: „Nectarie, Ambrosie monahi și Ioanikie rasofo, toți în Brasov lăcuitoari, roagă pre Presfinția Sa d. Episcop Diecesan a li să da binecuvântare ca să poată așaza în niște chiliuță pustii care se află în un munte între Șinca nouă și Șinca vechie, cu numerul trei, dinpreună cu o Biserică în o stâncă de peatră. / Să se întrebe protopopul atârnatăoriu Petru Popescu despre starea bisericeii și a celor trei chiliuțe care se zic a fi întră Șinca nouă și vechie”.

Conceptual adresei către protopopul Făgărașului: „(...) să-mi arăți incoace: Ce feliu de chiliuțe și biserică sânt aceia? De cine sânt făcute? Spre ce scop și în ce stare se află?”

Pentru a intui răspunsurile la această scrisoare, dar mai ales pentru a înțelege subtextul protopopului Făgărașului, Petru Popescu, oferim întâi câteva date statistice minimale²¹.

	Populație prezentă	români	ortodocși	gr. cat.
1850.				
Șinca Veche				
<i>Populație militară:</i>	1215	1215	–	1215
Șinca nouă:	1316	1352	1355	–
1857.				
Șinca Veche	1623	–	1	1616
Șinca nouă:	1525	–	1524	–

Cel mai extins document este răspunsul protopopului făgărașean Petru Popescu. El nu doar că furnizează informații – extrem de bine expuse – despre starea vechiului așezământ părăsit și alte realități locale, ci dezvăluie și impresiile *celorlalți* asupra sa, modul în care-și formează el propriile convingeri în această chestiune etc., etc.

„Prea Luminate și Prea Sfințite Dne Episcoape!

Întru împlinirea Milostivei rânduieli Dto 12 Noem. Nr. 714 a.c. [1851] în privința unor chilii și o Biserică ce s-ar afla între Șinca Noo și Șinca Veche în munte, cu plecăciune fac următoarea deslușire.

Că umblând eu și ispitind din mai mulți, ca să pociu afla de acele chiliuțe și Biserică, toți într alt chip îmi spuseră și mă întrebară să le spui că de care schit vreau să află? Pentru că în vremile vechi în munții numitelor sate au fost mai multe renumite mănăstiri, precum Pleșa, Strâmba și alte, iară chilii, Biserici sau schituri și mai multe. Până în vremile lui Josiv Împăratul²², care de atuncea desființându-să și stricându-să, astăzi să mai află numai lemnele ruinelor lor.

Așa spuindu-le ca să-mi arete vreuna care încă ar fi de hăsnuit și acuma. După ce căutarăm, s-au găsit nu în munte, ci aproape de satul

²¹ *Recensământul din 1850, Transilvania*, (vol II 1857), Coordonator Traian Rotariu, Cluj, Editura Staff, 1996. (Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Catedra și laboratorul de sociologie).

²² Acțiunea începuse pe vremea Mariei Teresa.

Militariu Șinca Vechie, numai un pătrariu de ceas în hotariul lor, într-o coastă, săpat într-un jghiab de piatră din cea mai moale năsipoașă, lesne de lucrat acolo, să află semnele lăcuinții unor pusnici pre carea o au învechit asprimea timpurilor. Este adecă despre amiază zi săpat în jghiabul de piatră, spre amiază noapte, o formă de piatră, ca la 4-5 stânjini ca într-o casă cu doa despărțământe. Din despărțământul întâiu să face spre răsărit, săpată o formă de Bisericuță, de 6 pași mari de lungă și de 4 lată, unde tot din piatra naturală să vede lăsată forma Prestolului și măsuța de proscomidie; în partea stângă apoi în partea spre apus, iară în piatră băgată o boltă ca o chiliuță, toate întunecoase, iară intrând și mai înlăuntru drept în jghiab în al doilea despărțământ, aicea e săpat o formă de horn larg, strâmtat în sus ca de vro 6 stânjini înaltă, până ese de-asupra jghiabului în vârf, de unde vine lumină. Și din această formă de cuhnie, iară este spre răsărit săpată o Bisericuță alături cu cea dintâiu și iară spre apus o altă chiliuță întunecoasă lângă cealaltă, între carii despărțește numai un zid ca de ½ stânjini de groasă și în perețele care despărțește între cele dao Bisericuțe este tăiată o fereastră cvadrată ca de un cat lată.

Acestea sânt Bisericuțele și chiliuțele ce eu singur m-am dus, le-am căutat și le-am văzut în acea peșteră săpată. Iar înprejur, de cătră vale, fiind locuri de arătură și pă coastă în sus fiind tufiș, mestecăn unde pasc vitele sătenilor, nimica nu să vede a să ținea de acest lăcaș, ci numai acea peșteră, ca un barlang stă acolo pustie, unde la vreme vijeloasă intră porcii și caprele de să adăpostesc.

Iară cercând ca să aflu de cine și spre ce scop ar fi fost făcute acele găuri? Niminea nu s-au aflat să-m<i> spuie, cînd? și cine să fi lăcuit acolo, ci toți săteni<i> de acuma s-au pomenit cu dânsa așa precum să află descrie.

Atâta am aflat, însă răsuflând săteni (sic!) că sătenii n-ar voi a suferi ca să ei (sic!) mai așeze acolo călugări cu lăcuința, ci eu nice într-un chip nu le-am descoperit lor, căci ar fi scopul pentru care vreau a vedea acea peșteră. Apoi, fiindcă să află pe hotarul foștilor militari uniți Șinca Vechie, pre suplicanții monahi ar fi cu cale a-i îndrepta la alte locuri, unde mai esistă și acuma monastirile călugărești. Pre lângă care (...) Făgăraș, 19/31 Dechem. 851, umilit serv, Petru Popescu, protopop²³.

²³ AMA, FE, Nr. cons. 54, 1852.

La ce alte mănăstiri se gândea protopopul nu aflăm de aici, probabil la unele din Țara Românească, toți ardelenii de pe lângă Carpați socotindu-le ca făcând parte dintr-un sistem în care se pot regăsi și călugării ortodocși ardeleni. Făgărășenii nu rețin lipsa de implicare a episcopului în restaurarea mănăstirilor lor, fiindu-i alături și chiar mai mult: „Deci, noi locuitorii Țării-Oltului (nobili boieroni și liberi din Țara Făgărașului) felicităm bravura vrednică de următorul lui Simeon Ștefan și de eroismul lui Sava II-lea, ce a reînviat cu atât mai puternic în tine preasânțite părinte, cu cât pericolul era mai mare”²⁴.

Oricum, în anii începutului deceniului neoabsolutist, nimeni nu-și permitea să se confrunte cu vechiul statut și vechile privilegii ale uniților *grâniceri*, când de fapt tocmai acum se nășteau cele mai aspre controverse, chiar bătălii aprinse în interiorul nației, despărțită confesional. Ce putea face Andrei Șaguna în acele condiții ? În nici un caz să se angajeze încă într-o nouă bătălie, cu și mai multe componente conflictuale, aceea de a reface mănăstirile ortodoxe. „El, pre lângă toate greutatea și ocupațiunile intețitoare în cauza națională, nu-și uita în acest timp extraordinariu nici de credindioșii sei eparhiali și de viitorul Bisericii sale, în special”, așa cum o putea face la acea dată. Probabil, și grija pentru a nu-și pierde/împuțina *turma cea mare* trebuia să depășească concentrarea atenției asupra unor credincioși deja „aleși” și consecvenți, cum erau cei din cinul călugăresc.

Cum se gândeau *poporeni* credincioși la monahi? Dincolo de respectul immanent trebuie să observăm că ei manifestă sentimente diverse, de la admirație nerostită, la tendința detașării de condiția lor. Într-o descriere a felului în care, își petreceau *nuntele* sătenii din zona Hârtibaciului, chiar dacă acolo activau preoți deosebit de serioși și responsabili, se afirmă: „(...) Dacă preotul, șazănd la nuntă, în loc de glume și alte nemicuri, începe a le spune câte o pildă din S. S. Scripturi, sau, după priceperea sa, potrivit cu ocașiunea, începe a le spune o *învățătură morală* (...) folositoare și de lipsă ca și pâinea de toate zilele, atuncea ei răspund că: ‘aicea nu-i în Biserică, aicea nu comândare pentru morți părinte, aicea-i nuntă ca să ne veselim, doară nu vrei să ne facem călugări ?’²⁵.

²⁴ 21 iunie, 1860, *Dat în Țara-Oltului*. Apud: Nicolae Popea, *Archiepiscopul și Metropolitul Andrei Baron de Șaguna*, Sibiu, 1879, p. 343.

²⁵ AMA, FE, Nr. cons., 139, 1852, constituit din mai multe acte. Vezi nota 19. 2.

Andrei Șaguna și așezările mănăstirești: Șinca Veche

Fără-ndoială, politica de a răpi românilor una dintre instituțiile ce era parte intrinsecă din religia lor, prin distrugerea mănăstirilor în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, a dat roade. Cum am văzut, *șincanii* nu mai simt nevoia acestora. De ce? În primul rând pentru că, în condiții neprielnice pentru resuscitarea unui trecut necultivat de aproape un secol, edificiile și practicile mănăstirești erau în *uitare*, ca niște amintiri depărtate. Comunicarea mănăstirilor cu credincioșii laici era minoră, călugării avuseseră dintotdeauna misiuni culturale, diplomatice și umanitare (aici, adeseori minimale), sarcina de a întreține legături cu spațiul extracarpatic. Pentru astfel de motive existaseră și activaseră în *izolare*, dacă nu în clandestinitate, chiar și înainte de a fi desființate. Nu știm să fi avut vreodată obiectivul și mecanismele de a *atrage spre ei poporenii*.

Ne putem întreba, de asemenea, dacă „monahii” sunt cei *retrași* din calea vieții agitate, cum s-ar fi putut petrece amplificarea procesului de recuperare a monahismului în cea mai tumultuoasă vreme a *modernizării* central-europene, *liberalizare* ce asigura și recunoașterea Ortodoxiei, ca o confesiune a unei majorități a poporului? Efervescența epocii nu putea să nu aibă repercusiuni pe acest palier. Iar nevoilor spirituale ale grupului le răspundeau bisericile locale, prin parohii și lăcașuri de cult obișnuite în fiecare sat, prin practici mai accesibile înțelesului lor; doar ele erau slujite de *preot sfințit*!

ANEXE

Ior, *ier* și *iet* din grafia chirilică, au primit valoare de *e*, *ea*, *ă*, *i*, după caz, luând în considerare și specificitățile grafiei celui ce a scris textul.

Nu am marcat adăugarea, la sfârșitul unor cuvinte, după caz, a lui *i* și a articolului hotărât *l*.

1. 878

Iosiv Brodan (Prodan ? nn), Dascal Normalicesc din satul Drag, proto-popiatul Chiueștilor, prin instanța sa, Prez: 21 oct. a.c., arată o scrisoare de la anul 765, april 30 de zile, în care scrisoare vorbește așa, că fiind la Chiuești un călugăr, care l-au chemat Gherontie, care călugăr cu munca și osteneala sa în pădure verde, pe locul lui au făcut o mănăstire și au împodobitu-o cu cele cuviincioase și la betesugul morții lui, numitul călugăr au lăsat pe Prodan Mihaiu, tata jeluitorului, iară la vremea când au venit porunca împărătească ca mănăstirea să rădăce, au dat toate bunumurile

mănăstirii la biserica Chiueștilor și toate cărțile ce s-au aflat la mănăstire cu veșmintele preoțești, acuma acelea toate le caută și le cere, făcându-i să îndestulare.

R. Fiindcă se vede copia aceea de la anul 765, la 30 april, prin Ilie Lador făcută: cum că acel călugăr Gherontie la betesugul morții sale au numit epitrop acei mănăstiri pe fratele său Brodan Mihai, cu toate câte s-au aflat la mănăstire,

Iară despre aceea că la rădicarea mănăstirilor s-ar fi dat cărțile și alte la biserica Chiueștilor, nice o adeverință nu să vede nicăeri, și despre aceea că cere suplicanșul îndestulare, ce fel de îndestulare cere nu să înțeleje.

Drept aceea, instanța aceasta în original, cu copia acea de la anul 765. 30 aprilie făcută, spre întoarcere să să trimită protopopului locului, cu această poruncă ca, fără zăbavă, să cercetezi (sic!) cine au fost acel călugăr și cine-i acel Brodan Mihaiu, și după aceea pe jeluitoriul să întrebe, să dea în scris cu numele, ce caută anume, și la cine și cu ce dreptate, și așa Consistorium, aflând adevărul să poată face cele cuviincioase.

2. 1051

Inclitul Maghistrat al Sibiiului, de datul 18 Noemvrie a.c., Nr. 3057, Prez: 5 dechemvr. a.c, Milostivul Decret Gubernialicesc din 20 Mai a.c., Nr. 3977, pentru stricarea mănăstirilor din Scaunul Săliștii, precum și arătarea Provizorului mai înainte din numitul sat, Mihail Rechert, precum el, pentru prisosirea de credință a norodului de acolo, fără de temerea primejduirii vieții nice decum a plini lăudata mai sus poruncă Gubernială lui încredințată nu poate, ci să să rânduiască spre acest sfârșit asistenție Milităricească, așijde-rea, relația Administrații până acum din zisul scaun al Săliștii, care cuprinde în sine pricinile din carii norodul acesta [a] face împlinire lăudatei porunci Gubernialcești, ce să întemeiază între-naltele rândueli să îndărămnicește, spre întoarcerea iară înapoi cu acea datornică recviziție le împărtășește ca Consistoriumul lăudata poruncă Gubernialicească cuviincioaselor sate din Scaunul Săliștii, prin preoții locului, de iznov să li-o pună înainte și de la adâncă lor neștiință și prisosirile de credință cele a (? nn) să aibă a le abate, precum și dinpreună a le arăta că în fieștecare căutare mai de folos le-ar fi ca Materialurile acestor Mănăstiri la altă lipsă, ce ar fi lângă biserica lor, sau care ar avea ei, să le întrebuițeze, decât să aștepte ca acestea cu asistenția cătănească să să strângă și Materialurile lor cu totul netrebnice să să facă, iară peste toate, ca să încunjure pedeapsa cea grea, care după arătarea ce s-ar

face la În. C. Gub., despre acestea pe cei îndărămnici doară ar cădea, iară despre cele în treaba aceasta săvârșite, mai încolo cere lăudatul Maghistrat a i să face înștiințare.

R. Întru asemănarea Datornicii aceștii recvizii, preoților de la Săliște, Sibiel, Vale și Cacova, carii au mestec la arătatele Mănăstiri, să să poruncească ca, dând înaintea parohienilor săi cele prin recvizite Maghistratualicească decoperire, și urmarea cea slabă care din nevoirea lor spre stricarea ziselor mănăstiri spre dâșii ar veni, să-i plece la împlinirea celor de cătră lăudatul Maghistrat poruncite și despre săvârșirea poruncii aceștii Conzistorialicești, precum despre răspunsul poporenilor săi, pe acesta, pe Conzistorium, fără zăbavă să-l înștiințeze.



Ruina Mănăstirii dela Sămbăta de sus.

După Ilarion Pușcariu, *Documente pentru limbă și istorie*, Vol. I, Sibiu, 1889

Abstract: Andrei Țaguna and Monastic Establishments. From the Decay of Monasteries and People's Excess of Faith (1799) to the Churches and Cells in Șinca Veche (1851). This paper tackles the possibility/necessity to initiate/revive an applied discussion about the relationship between Metropolitan Andrei Țaguna and the monastic world.

Cercetător Ana Grama

Within this context, we invoke Șagunian documents but also documents dated in the 18th century, after the obliteration of the Romanian Orthodox monastic system in Transylvania, including the cannonading of monasteries, operation ordered by the Court in Vienna and coordinated by general Bukow. They refer to the Romanian opposition to this policy, especially in southern Transylvania, in Săliște, Sibiu County.

We also publish a description, dated 1851, of a monastic assembly in Țara Făgărașului, between the villages of Șinca Veche and Șinca Nouă, which was then deserted.

The documents published here belong to the collections of the Archive of the Metropolitan See of Transylvania, which will celebrate 160 years since its re-establishment in the autumn of 2009, the old one having been destroyed by Hungarian armies during the conquest of Sibiu, in March 1849.

PREOȚIREA prin CONSISTORIUL SIBIAN **la sfârșitul secolului al XVIII-lea (1799)**

Iuliana GOVOREANU

*Încătu-i pentru numărul familiilor, după conscripția care mai
în proaspet s-au făcut, și pentru numărul preoților din
numitele locuri, mai încolo, cu umilință să se refereliuască (...)*

*„Fiindcă la numitul sat, prin regulație s-au fost așezat loc de doi
preoți,
iară acum numai unul să află, care după cum, dovedească jalbele
în anii trecuți
asupra-i date, nu poate împlini datoria sa cea păstorească după
cum să cuvine,
așa spre încuviințarea lipsii cei d<u>h<o>vnicești și pri-
mejdurii sufletești,
întru urmarea și a relații tot în treaba aceasta (...).”*

(Din Protocolul Sesiilor Consistoriale, 1799)

Un registru voluminos, fie și constituit din două fragmente, chiar incomplete, cunoscut ca cel mai vechi document dintr-o arhivă a cărei importanță este ea însăși confirmată *cu de-asupra de măsură*, reprezintă, firește, o atracție pentru orice intelectual. Provenind din anul 1799, chiar conținutul său nu poate fi decât deosebit de atractiv pentru înțelegerea devenirii instituției care l-a produs – Consistoriul Bisericii Ortodoxe din Marele Principat al Transilvaniei. Cu atât mai mult cu cât el este unul dintre puținele registre/foi volante care au putut fi salvate dintr-un foc mistuitor, petrecut odată cu ocuparea Sibiului, incendiu provocat „anume” și întreținut cu osârdie de *rebelii maghiari*

pașoptiști. Au pierit atunci, cu câteva (minime) excepții, toate celelate documente consistoriale prepașoptiste ale *Episcopiei neuniților* transilvani, lipsind istoria Bisericii noastre de unicele surse firești de documentare, cele mai complete și mai valoroase.

Conținutul *Ședințelor-Sesiunilor (Sesiilor) Consistoriale*, fiind oglinda activităților organismului de conducere al Episcopiei, reflectă o realitate aparte în fiecare an, chiar dacă situații similare se repetă. Revelarea stării Bisericii la vremea protocolului de față, la nici două decenii de la acele momente de (re)început, nu poate fi decât deosebit de interesantă pentru toți cei preocupați de destinul *Maicii noastre, Biserica*, de-a lungul secolelor. Doar primul *administrator* al unei noi Eparhii ortodoxe, *neînființată* (!?) oficial, acceptată după *Uniație*, a fost acreditat abia în anul 1761, prin episcopul sârb Dionisie Novacovici, iar re-organizarea structurilor ecleziastice (inclusiv o conscripție) s-a realizat, cu deosebire, pe vremea episcopului Ghedeon Nichitici (ierarh ardelean între anii 1784-1788). Este demn de reținut și faptul că anul 1799 *s-a petrecut* fără ca ortodocșii să aibă un ierarh. Conducerea Eparhiei era asigurată de Consistoriu, în frunte cu *vicareșul* ei general, protopopul Ioan Popovici din Hondol, ale cărui dimensiuni trebuie revalorificate. Deși supus multor restricții, Consistoriul s-a dovedit mult mai activ și priceput decât s-ar crede, și cum s-a scris adesea, și deosebit de serios în gestionarea unor stări confuze, a neînțelegerilor, a încercărilor de limitare a atribuțiilor sale și a drepturilor *Bisericii neuniților*.

Necunoscut în anul 1925 cercetătorului pr. asesor Matei Voileanu¹, registrul la care ne referim a fost identificat, în cele două componente ale sale, cu nicio jumătate de secol în urmă, de arhivist pr. Ioșif Bolog și se constituie într-un *diarium* de excepție. Din acesta expunem mai jos o *subtemă anume*, cu comentarii minimale, care fac parte dintr-un proiect abordat în urmă cu câteva luni². Astfel, doar din *Sesiile Consistorialești*

¹ Un studiu referitor la un registru similar a fost publicat de Matei Voileanu, protopop, asesor consistorial, în *Icoane din viața bisericii. Anul 1804*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1926.

² Ana Grama și Iuliana Govoreanu, *Documente din Arhiva Mitropoliei Ardealului. Protocoalele Sesiilor Consistorialești. Fascicula 1 – 1799*. În curs de publicare. Prelucrat tematic prin cuvinte cheie, cu indici de nume și tematici. Original grafiat, predominant, cu caractere chirilice (*alfabet de tranziție*, vezi variante la i, m, a, ocazional altele).

Preoțirea prin Consistoriul Sibian la sfârșitul secolului al XVIII-lea (1799)

ale lunii septembrie am selectat suficiente documente care au ca subiect principal subtema vizată aici, chiar caracterizante pentru această problematică. Este vorba despre subtema *PREOȚIRE*, „primirea darului preoției” (sub aspect administrativ), care face parte din tema *PREOȚI*, generos ilustrată în acest protocol. Faptul acesta dovedește interesul general de la acea dată pentru ocuparea funcțiilor preoțești, în toate localitățile cu populație ortodoxă și la nivelul autorităților ecleziastice, deopotrivă. La Matei Voileanu acest subiect, cu referire la anul 1804, este descris sub titlul „*Parohia. I. Instituirea de preot*”.

Cum se va vedea din cele reproduse mai jos, chestiunile asociate actului *preoțirii* sunt numeroase și deosebit de grăitoare despre viața comunităților ortodoxe ardelene. Aici se dezvoltă, de exemplu, pașii pe care un „candidat la preoție”, din orice categorie, trebuia să-i parcurgă până la a deveni preot, cu câțiva ani înainte de lansarea normativelor anului 1803, cunoscute prin lucrarea sus-citată a lui Matei Voileanu, dar aproape aceleași.

De domeniul spațiului cultural-religios profesional-social este interesul majorității preoților de a avea fii, sau gineri, ca *ajutoare* la vremea *beteșugurilor* sau a neputințelor *bătrâneșilor*, speță care ne furnizează (cele mai) numeroase documente. Dacă ei nu erau prevăzători, după moartea lor, sau chiar în timpul vieții lor, puteau veni alți *candidați* să se preoțească, susținuți de alte grupuri, și, astfel, postul pregătit pentru proprii urmași – cu care au cheltuit spre a le oferi *învățătură!* – să fie ocupat de alții. Într-unul din cazuri, când câțiva preoți reclamă tocmai la Guberniu că un pretendent nu este acceptabil alături de ei, Consistoriul constată că împotrivirea lor se datora faptului că ... nu este fiu de preot: „(...) și norodul poștește a să reștăură lui acea stație, iară preoții numai pentru aceea să împotrivesc, că cel pe care-l poștește obștea a să rândui, diaconul, nu iaste dintră sine, ci dintră mireni”.

Existența (și abundența) numelor terminate în „ovici”, cel mai adesea Popovici, era conștientizată și folosită ca un atestat al originii/al ascendenței oricărui individ, mai ales în cazul *candidației la preoție*, mo-

lor, ier și iet, au primit valoare de e, ea, ă, i, a după caz, luând în considerare și particularitățile grafiei celui ce a scris textul. Nu am marcat adăugarea lui „i” și „l” la sfârșitul unor cuvinte.

tiv pentru care acest „ovici” se și folosește abuziv, chiar și atunci când imprecinatul avea consacrat un alt nume de familie (*Gheorghe Popovici sau Moraru*). Modul în care se grafiau calitatea și numele de persoană la acea dată a provocat numeroase apariții ale patronimului „Popa”.

(*Popa Ioan Toma*) .

La momentul accesării unui *loc de preot* vacant de cătră un cantor, dascăl, diac, sigur, deosebit de atractiv apare statutul social, inclusiv locul „de cinstire” a individului și familiei sale în grup. Dar, tot atât de sigur este că o motivație esențială pentru această atracție s-a născut și s-a alimentat din faptul că tinerii cu aceste calificări, pentru că erau potențiali preoți, erau scutiți de cătănie, iar în perspectivă scăpau și de anumite dări. Aceste din urmă două motive au devenit foarte serioase și, din cauza lor, autoritățile centrale și locale se opuneau cu și mai multă tărie *înmulțirii supranormative* a preoților.

Motivul principal al opoziției față de înmulțirea preoților decurgea însă din dorința autorităților de a limita susținerea și, eventual, înmulțirea credincioșilor ortodocși și, implicit, dezvoltarea Bisericii Ortodoxe într-un imperiu care luptase atât de dramatic pentru catolicizarea globală a spațiului central european. Să mai reținem că, în urmă cu doar 30 de ani, românii ortodocși le lipseau preoți în 1328 comune, la un număr de 68.243 familii (Censul anilor 1861-62)³. Poporenii, săraci, cel mai adesea lipsiți de proprietăți elementare (pământ), la rândul lor nu puteau fi de acord întotdeauna cu înmulțirea preoților într-o parohie, aceștia urmând a fi susținuți prin contribuția lor. Cu atât mai valoroase sunt strădaniile celor ce luptă pentru a avea preoți. De altfel, *preoții de sat* ai secolului al XVIII-lea, și nu numai, au fost *gospodari rurali* de cea mai pură expresie, rămânând astfel profund atașați comunităților din care proveneau.

Unele localități, din zonele cu probleme etnice și confesionale deosebite, comportă discuții mai ample, cum sunt cele despre localitățile Apața și Măgheruș, zonă dominată etnic de secui și administrativ de Magistratul săsesc al Brașovului. Aici, pentru reglementarea posturilor de preoți trebuie să se prezinte documente încă de pe vremea episcopilor precedenți (754, 756, 762). „(...) pricinile și împărecherile despre aceea, ca

³ Matei Voileanu, *Să se facă lumină*, Sibiu, 1926, p. 122.

Preoțirea prin Consistoriul Sibian la sfârșitul secolului al XVIII-lea (1799)

de laolaltă să se deosebească, cum din actele supt Nr. 114 Protocolului Cons. din anul 791 și supt Nr. 63 din anul 792, mai pe larg să vede, sânt invecchite, și prin toate cercatele până acum mijlociri încă ne rădicate, așa, pe lângă provocăluirea la reprezentațiile și relațiile, tot despre treaba aceasta, prin răpăosatul Dmn. Epscp. Adamovici la 3 zile aprilie, 15 iulie și 38 noemvrie 791, precum și la 11 martie 792 În. C. Gub. (...)”.

– Primul pas în demersul de dobândirea darului preoții era obligația de a se dovedi/garanta – o evidență extrem de bine alcătuită făcea această operațiune ușor controlabilă la Consistoriu – că zisul sat nu are preot, ori cei ce sunt nu sunt suficienți, cel mai adesea după trecerea la cele veșnice a preotului precedent. Mai era și cazul nevoii de a se crea un nou post, ca ajutor bătrânului preot. Legat de această situație, atragem atenția asupra celui mai extins document, în care Consistoriul își expune părerile despre posibilitățile de a controla adevărata campanie de creare a noi parohii. Aici, din multe puncte de vedere, preoții sunt tratați asemenea ... funcționarilor publici, chiar din zilele noastre (Doc. 777).

– Un al doilea pas important, ce-i revenea de făcut tot Consistoriului, sub controlul atent al Guvernului însuși, urma să fie punerea în concordanță a cererile și nevoile românești cu nivelul de acceptare din reglementările *superioare*, bine stabilite. Aceasta se făcea prin încadrarea în limitele „Regulației parohiilor” („Milostiv normativ”), bineînțeles, consecutiv Conscriptiei familiilor, realizate de episcopii anteriori: Ghedeon și Gherasim. În cazul unor stări conflictuale se proceda la renumărări de familii (nu de *suflete*), atestate de notari sau alte oficialități. Și totuși, chiar de la această primă condiție, se făceau abateri, dar numai atunci când autoritățile puteau fi convinse de necesitatea unei derogări. Era cazul când numărul familiilor dintr-o parohie se apropia de cifra 100, uneori invocându-se și existența caselor parohiale și a edificiilor bisericești „trainice” (Vezi cazul din Apața și Măgheruș). Nu în ultimul rând, contau deci posibilitățile materiale ale poporenilor de a-și susține preotul, posibilități întărite și de voința lor expresă de a avea păstor. Adeseori, aspirațiile și argumentele veneau din precedent (în unele filii, care au avut și înainte preot de sine stătător, se pot introduce preoți noi etc.).

– Dacă cele de mai sus erau conforme cu toate normele, urma pasul niciodată contestat, anume acordul scris al „celor mai numeroși poporeni”, al „obștii”, al „bătrânilor”. De asemenea, „posesorii” (nobilii, mari sau mici, de care aparțineau satele respective) sau Magistraturile orașelor pe domeniile cărora se aflau satele, ca în plin feudalism, trebuiau să-și exprime o anume poziție – să-și dea acordul, care era definitoriu în luarea unei decizii.

– Cu actele despre aceste cerințe bine întocmite candidatul venea la Consistoriu, ca actual *diac*, *dascăl* sau *cantor*, *candidat la preoție*. În cele mai dese cazuri, numai acesta era semnul că pretenzenților li se ceruse (nerostit) o anume pregătire, nu și o *anume școală*. În circulare se specifica însă, repetat, ca tinerii să nu mai vie *la cursul preoțirii*, „*că nu să va primi*”, fără a avea anumite cunoștințe. În alte cazuri, se venea la Consistoriu cu atestate *preliminare* de la același *director al școalelor* care îi va școli și pentru preoțire.

– Consistoriul îi recomanda pe candidații astfel acceptați la Înalțul Crăesc Guberniu pentru a primi *pasuș* să meargă la școală, unde, prin Directorul Școalelor Naționale (Radu-Rudolf Tempea) căpătau cunoștințele necesare și, după examenele corespunzătoare, căpătau certificate/atestare speciale: „(...) așa, cererea numitului *Diac*, împreună cu alăturatele documenturi, să să aștearnă În. C. Gub., iară până la urmarea Mil. rândueli poftoritul *Diac* la învățătura celor poruncite să să îndrepte (...)”.

– Abia acum erau trimiși la Arad. Apoi „*Prea osfințitul D. Episcop al Aradului, Pavel Avacumovici, de datul 20 august Prez: 12 sept. a.c., înștiințază că pe trimișii acolo dieci Ioan Vlad din Crihalma, Ioan Raita din Șona, Lup Filip de la Ola Ticuș și Zaharie Popovici de la Vamoș Udvarheli, desăvârșit i-au preoțit și cu singhelie i-au întărit. [R.] Spre știință, la acte*”. Sau „*1-mo. Din ce pricini jeluitul Artemiu Costin, fiind încă din anul 793 Nr. 438 protocolul hirotonirii pe satul Rohia, după atestatul Slăvitei Varm. Locului de datul 29 iulie 793 și a răposatului prot. Ilie Lador de la Chiuești de datul 16 iulie cu voia obștii preoțit (...)*”.

– Înștiințarea despre consumarea hirotonirii, pe care o face episcopul – acordând și singhelii, emițând deci acte ce se rețin în arhivă și se înscriu în registrul hirotonițiilor –, era urmată de cererea către

Preoțirea prin Consistoriul Sibian la sfârșitul secolului al XVIII-lea (1799)

Înaltul Crăesc Guberniu să aprobe intrarea în funcție și, firește, să emită documenturi specifice.

- Reglementările cele mai înalte (de la În. C. Gub.) care funcționau la acea dată în acest segment de activitate sunt: 1797, 21 martie, cu Nr. gubernial 1809 și 18 aprilie, cu Nr. gubernial 2397.

Protocolumul

Sesiilor prin Consistoriumul din Mare Prințipatul Ardealului neunit, supt curjerea lunii septembrie a.c. 1799 ținute⁴

Protocolumul

Sessii Consistorialicești, deto. 3 sept. a.c. 799 ținute, supt prezidiul

*Domnu < lui > Rudolf Tempea, Dire < ctorul > Ș < coalelor >
N < e > Un < ite >*

Fiind de față Asesori

*Savva Popovici, protopopul Sibiiului, Ștefan Popovici,
Namez < nic >, Protop. Poenii,
Aaron Budai, Notarăș.*

744 - Obștea neunită Rohia, prin instanța de datul 5 aug., Prez: 31 aceiași lună, arătând în ce chip, după moartea preotului lor Pahomie Maniu, diacul Artimonie Costin, din Poiana Porcului, pe lângă recomandăția numai a 7 oameni, după cum era obiceiul pe acea vreme, s-au preoțit cu făgăduință că el nu va veni la dânsii, ce să-și țină preot pe cine ar vrea, și așa slujindu-le până acuma Popa Ioan Maniu, numitul mai sus Artimie (sic!) Costin vrea să vină acum la dânsii, să roagă ca, de vreme ce acela, despre o parte, nu s-au preoțit după învoirea lor, iară despre altă parte iaste om fără rânduială, bețiv și exțesiv, și pentru aceia ei nice decum nu-l mai poftesc, să li să deae voc a-și face alt preot care să fie cu purtare bună.

R. Jeluitoarea această arătare să să împărtășească prot. loc., spre întoarcerea iarăși înapoi, cu poruncă ca fără nice o zăbavă, întru adevăr și deplin, să informăluiască pe Cons.:

⁴ Filă separată pentru introducerea documentelor lunii septembrie.

1-mo. Din ce pricini jeluitul Artemie Costin, fiind încă din anul 793, Nr. 438 protocolul hirotonii pe satul Rohia, după atestatul Slăv. Varm. a locului, de datul 29 iulie 793, și a răposatului prot. Ilie Lador de la Chieuești, de datul 16 iulie, cu voia obștii preoșit, până acum nice cu șederea la parohia sa aceasta nu s-au mutat, nice au slujit acolo cele trebuincioase.

2-lea. Cu a cui slobozenie a slujit și slujește în locu-i arătatul Popa Ioan Maniu, având el parohia sa deosebit, și cum au putut el într-atâta vreme într-amândoa locurile a fi îndestulat spre săvârșirea slujbei.

3-lea. Mai sus pomenita instanție iaste cu știrea a tot satului, sau numai cu a unora oameni de acolo dată, și cu a cui anumit, precum și iaste arătarea asupra numitului preot despre beție și despre numărările celelalte năravuri adevărat? Și pentru ce, știind a fi așa fel de om, l-au suferit pe biserica lor a să preoși. După a cărui înștanții primire, Cons. ceale mai incolo de lipsă, după aflarea lucrului, va hotărâ.

NN. În anul 1862 acolo erau 76 familii de ortodocși, aveau biserică, dar nu era preot. Uniții aveau preot la ... 2 familii și fără a avea biserică (Comitatul Solnocul Interior).

746 - Savva Popovici, prot. n.u. al Sibiului, supt Prez. 31 august a.c. face relație precum Popa Simeon Săbărea, parohul din Tălmăcel, murind la 9 zile August s-au îngropat.

R. Fiindcă la Tălmăcel au mai rămas în viață încă doi preoși, carii și de parohia ce prin moartea numitului preot au rămas vacantă, până a să recomandă cineva spre dobândirea preoșii, pot purta grije [cei rămași], așa relația aceasta, slujind numai spre știință, să să pună la acte.

Protocolumul

*Sessii Consistorialicești, deto. 13 sept. a.c. 799 ținute, supt prezidi-
umul*

domnului vicareș Ioan Popovici,

Fiind de față asesori

Radu Tempea, Directorul Școalelor Neu <nite>

Ștefan Popovici, Namez <nic>, Protop. Poenii,

Ioan Covan, adm. prot. Poenii,

Aaron Budai notarăș.

753 - Ioan Popovici, cantor bisericii n.u. de la S. Benedec, prin înștanția de supt Prez: 4 sept. a.c., să roagă ca, pe lângă alăturatele 5 atestatumuri, să

Preoțirea prin Consistoriul Sibian la sfârșitul secolului al XVIII-lea (1799)

să priimească la treapta preoții în locul adecă Popii Ilie Malinovici, parohului de la Ciocfalău, care au murit.

R. Atestatele de cătră suplicantul diac arătate să găsească a fi făcute după Mil. Gub. Normativ în treaba aceasta eșit. Pentru aceasta, să rânduiască el a învăța cele ce sânt poruncite pentru cei ce umblă a să preoții și, găsindu-să apoi vreadnic, mai încolo unde să cuvine să va recomandă lui.

754 - Gheorghe Popovici sau Morariu, supt Prez: 4 sept., așterne Consistoriului atestatul incl. Maghistrat al locului, de datul 22 iunie a.c., Nr. 1553, și a prot. loc., de datul 8 iulie a.c., prin carii el, la înțelesul Mil. rândueli Gub. din 22 martie 797, să recomandă lui pentru dobândirea preoții în locul tată-său Vasilie Morariu, parohului până acum la Apașa și Maghioroș.

R. Numitului diac să să rezolvă luiască ca, pe lângă arătatele acestea documenturi, să aducă și despre vârsta și slăbiciunea și neputința pentru carii tată-său să lasă de parohie, de la doftorul cel jurat, care iaste în lăudatul diștrict al Brașovului, căci până atuncea rânduială la treapta preoții nu i să poate face.

756 - Să reproducă luește Mil. D. Gub. din 19 iulie a.c., Nr. 5789 eșit, și supt Nr. 687 a.c. assumă lui, prin care reprezentația incl. Maghistrat al Brașovului despre alejerea preotului lângă biserica din Maghioroș să trimită Cons., ca să dea la dânsa opinie și dinpreună să arate și numărul atât al familiilor, carii după conscripția mai de curând făcută, să află în zisul sat Maghioroș și Apașa, cât și a preoților acolo slujitori.

R. Fiindcă întră numitele sate Apașa și Maghioroș, carii, cu prilejul regulații, într-o parohie s-au fost așezat, pricinile și împărăcherile despre aceia, ca de la olaltă să să deosebească, cum din actele supt Nr. 114 Protocolului Cons. din anul 791 și supt Nr. 63 din anul 792 mai pe larg să vede, sânt învechite și prin toate cercatele până acum mijlociri încă nerădicate, așa, pe lângă provocă luirea la reprezentațiile și relațiile tot despre treaba aceasta, prin răpăosatul Dmn. Episcop. Adamovici, la 3 zile aprilie, 15 iulie și 28 noemv. 791, precum și la 11 martie 792, În. C. Gub. aștearnute, cu zmerenie spre împlinirea lăudatului D. să să refereluiască, precum umilita Cons. opinie aceia ar fi ca, de vreme ce amândouă aceste sate au biserici și, măcar că nu să află în fieștecare sat deplin câte o sută de familii, dară, totuși, sânt în stare de a ținea doi preoți fără de îngreunarea lor, după cum și documenturile, în

comunicăluita reprezentăție adăogate, aceasta dovedesc, sau la fieștecare sat preot deosebit să i să îngăduie, sau parohului care la aceste locuri cu prilejul regulății numai unu s-au așezat, să i să aplașidăluiască un capelan, însă așa ca, de vreme ce apașanii cer popă, care să fie la dâșșii șăzătoriu, din acel temeiu că biserica lor s-au așezat mater, iară maghiaroșanii pentru că sânt mai mare summă decât apășenii, unu să șază într-un sat, altul într-altul.

Încătu-i pentru numărul familiilor după conscripția care mai în proaspet s-au făcut și pentru numărul preoților din numitele locuri, mai încolo, cu umilință să să refereluiască că la Apașa să află, după numita Conscripție, fam. 57 și la Maghioroș 81, adeca peste tot 138, însă preot iaste numai unu, adeca Vasilie Morar, și acesta încă slab și betegos, cum din reprezentăția lăudatului Maghistrat să culeaje.

NN. În conscripția din anul 1861-62 erau la Apașa 39 familii, cu preot și biserică, iar la Măgheruș 49, tot fără preot și fără biserică.

762 - Gheorghe Haines, adm. din prot. Brașovului, de datul 8 iulie, Prez: 6 sept. a.c., arată că sunghelia (sic!) Popii Vasilie Morariu, parohului din Apașa și Maghioroș, care neputând sluji vrea a-și preoți feciorul, în loc nu o poate, după cum iaste rânduiala, a o trimite, din pricina că prin tâmplarea focului ce au fost la Apașa s-au ars.

R. Spre știință să să pună la acte.

763 - Gheorghe Popovici, cantorul bisericii n.u. din Biuliun (Belini, nn), supt Prez: 6 sept. a.c., pe lângă alăturatele în 5 dăraburi recomendații, să roagă a să primi la treapta preoții în locul tată-său, Popii Ioan Popovici, care pentru bătrânețe nu mai poate sluji.

R. Inștanșului diac să să rezolvăluiască precum recomendația, despre partea Ci. Scaun al Micolșvalului (sic!) de datul 2 sept. a.c. producăluită, nu iaste făcută după punctumurile carii de cătră În. C. Gub., la 21 martie 797 Nr. 1809, precum la toate iurisdicțiile din acest Prinșipat, așa și la Cons. spre strânsa ținere prin șirculariu s-au publicăluit și așa, până la îndreptarea aceia după Lăudatul Normativ, inștanșul la preoție nu să poate rânduî.

NN. În anii 1861-62 erau la Belini 79 familii ortodoxe cu un preot, fără biserică, iar la Miklosvar 12.

Preoțirea prin Consistoriul Sibian la sfârșitul secolului al XVIII-lea (1799)

Protocolumul

*Sessii Consistorialicești, deto. 17 sept. a.c. 799 ținute, supt prezidi-
umul*

domnului vicareș Ioan Popovici,

Fiind de față Asesori

*Savva Popovici, protopopul Sibiiului, Ștefan Popovici,
Namez <nic>, Protop. Poenii, Bucur Bobeș [și] Ilie Popovici, pa-
rohi în Maerii Sibiiului
Aaron Budai, Notarăș.*

775 - Prin Mil. D. Gub. din 16 august a.c., Nr. 6856, Prez: 1 sept. a.c., instanța popii Ioan Avraam din Jibet, cu acea poruncă să împărtășească Cons. ca atât despre aceia pentru ce pe diacul Ioan Armean vrea a-l rândui la preoție pe numita biserică a Jibetului, unde instanșul, spre săvârșirea slujbelor să țină a fi destul, cât și despre aceia cum și din ce pricini pe Ioan Armean cel bătrân l-au așezat la satul Acmar, dreaptă și circumstanțialicească relație, fără zăbavă, În. C. Gub. să trimită.

R. Pe lângă întoarcerea înapoi a împărtășitei aceștii instanții, zmerit să se refereliuască În. C. Gub., precum încă la anul 797, venind asupra instanșului jalbe că nu poate împlini slujba în așa de mare parohie și nice un preot încă lângă dânsul a să mai rândui pentru interesul său deosebit nu pofteste, Cons., trimițând la fața locului cercetare, au găsit numitele jalbe a fi adevărate și, despre o parte din pricina aceasta, iară despre alta la protocolul regulații să găsește însămnat loc de doi preoți, au îndreptat pe numitul diac Ioan Armean cel tinăr, ca, despre alajerea și candidăluirea sa, spre a să așeza acolo al 2-lea paroh, să aducă adeverință la înțelesul Mil. Normativ din anul 797, care el, cum supt Nr. 776 a.c. să veade, au și adus. Deci fiindcă din această adeverință iase și aceasta precum la numitul sat ar fi case 180 și familii peste 200, iară instanșul, în conșcripția de curând făcută, numai ca să nu să mai poată un preot încă acolo rândui au arătat numai 157, socotește Cons. nu de a să asculta în cererea sa cea interesată, ci mai vârtos cu potrivită pedeapsă de a să canoni a fi vreadnic, fiind și aceasta că păcat ar fi un sat ca acela mare, cu oameni vreadnici, să să înece cu un popă așa mișel și de nimeca, cum iaste instanșul. Încât mai incolo, pentru Ioan Armean cel bătrân, care, fiind preoțit în Valahia, și pentru aceia oprit de la slujbe, că ar pretendă lui acesta să împartă cu el veniturile ceale preoțești din poftoritele

numitului Ioan Armean (sic!) jalbe și din relațiile prot. loc., lucru togma din potrivă iase, adeca precum fiind acesta la numita bisearică numai ca cantor slujitoriu, înștanșul cuviincioasa și pe alte locuri încă obicinuita simbrie din venitul bisearicii, după poftoritele și de aici porunci, nu vrea să-i deae. Iară despre aceia ca să fie preotul acest prevaricator așezat la Acmar în funcție, și prin cine Cons. togma nimica nu iaste cunoscut, de vreme ce de aicea, prin rezoluția care și Maghistratul locului în instrumentul candidații zisului diac Ioan Armean cel tânăr o ținăluște, de la toată slujba preoșască expressa s-au vestit a fi oprit, ba la Acmar iaste popă de curând rânduit, care de ar fi ade-vărată arătarea înștanșului, până acum s-ar fi jeluit despre aceia la Cons.

776 - Ioan Armean cel Tânăr, diac n.u. din Jibet, supt Prez: 11 sept. a.c. aștearne Cons. atestaturile prin care el de cătră numita obște, la înțelesul Mil. Normativ din anul 797, să aleaje și să candidăluște a fi al 2-lea preot la biserica Jibetului.

R. Fiindcă la numitul sat, prin regulație s-au fost așezat loc de doi preoți, iară acum numai unul să află, care după cum dovedeasc jalbele în anii trecuți asupră-i date nu poate împlini datoria sa cea păstorească după cum să cuvine, așa spre incuviințarea lipsii cei duhovnicești, și primejdurii sufletești, întru urmarea și a relații tot în treaba aceasta spre jalba parohului de acolo, supt Nr. 775 a.c. înălțatului C. Gub. trimise, înștanșul diac la învățătura celor trebuincioase să să priimească și arătându-să prin examen a fi vreadnic de luarea darului preoții, la locurile sale să să proponăluiască.

777 - Mil. În. C. Gub. D. din 2 zile august a.c. Nr. 6352, Prez: 11 sept., prin care să poruncească Cons. ca, de vreme ce din cercetarea despre jalbele diaconului Bucur Vasilie din Avrig, prin Maghistratul Sibiului făcută, ar ieși aceia precum parohul cel de acum de la Avrig, Popa Stanci, cu viclenie s-ar fi lăsat de slujba preoșască și s-ar fi dat a fi neputincios, îndată de la funcție să-l suspendăluiască și pentru priimirea darului preoții și săvârșirea funcții preotești pe numitul diacon Bucur Vasilie, care prin mulțimea voturilor iaste candidăluit, să-l reprezintăluiască. Și fiindcă acest fealiu de lăsări de slujba preoșască cu pretext, dau pricină și prilej de multe împădecări, din carii mișcări a inimilor să nasc și scrisori, așa, Cons., pe lângă deosebită relație, să deae despre aceia opinie până la sfârșitul lunii sept., cu ce modru lăsarile de acest fealiu de parohii, care despre o parte traje după sine înmulțirea preoților, ce iaste prin rânduialele preanalte oprită, iară despre altă parte scădere în contribuție și împutarea greutăților celor de obște s-ar putea împedeca.

Preoțirea prin Consistoriul Sibian la sfârșitul secolului al XVIII-lea (1799)

R. Încătu-i partea cea dintei, să să poruncească prot. loc. ca, întru asemenarea Mil. acestui D., pe numitul Popa Stanci, din arătata pricină numai decât de la slujbă să-l oprească, iară pe numitul Bucur Vasilie, diaconul de acolo, spre a-l arăta după obicinuitul chip la În. C. Gub. pentru a i să da prilej de a mearje la preoție, la Cons. să-l îndreapte.

Iară încătu-i despre modru cum s-ar putea împedeca lăsările de acest fealiu de parohii a preoților: de vreme ce preoții să lasă de parohie din pricina că nu mai pot sluji, au pentru bătrânețe, au pentru alte lor venite beteșuguri și slăbiciuni, socotește Cons. că ar fi bine, încătu-i pentru pricina bătrânețelor ordinare numai aceia preoți la cererea de a să lăsa de parohie sau de a li să da ajutoriu, carii: /precum aceasta și altfelu de slujbe s-au obicinuit a să păzi:/ să vor găsi că au plinit 40 de ani în funcția parohialicească de obște, însă cu cât nu toți în vârstă mai tină să preoțesc și așa nice pot fi în putere până la împlinirea a 40 de ani în slujbă, așa, unii ca aceștia, mai nainte de ce vor ajunge în vârstă de 70 de ani: /fiindcă ce e mai mult de atâta durere și osteneală iaste: /să nu să sloboadă din slujbă, nice capelan spre ajutoriu să li să rânduiască. Iară ce să atinge despre aceia carii pentru venitele asupra-le boale și slăbiciuni cer a să lăsa de parohii, fiindcă starea acestora trebe a să cerceta și a să adevveri de cătră cuvincioșii jurații doftorii (acreditați și nu particulari nn) și hirurghi a locurilor, așa pentru o tâmplare ca aceasta, cu tărie să să poruncească numiților doftori, pe calea sa, ca ei, supt grea răspundere cercetând fără de vreo părtinire, starea acestor preoți în atestaturile ce le dau, nu numai aflarea și fealiul boalii și a neputinții în care să găsc atuncea, ci și oare iaste de a să tămădui și a să face iarăși harnic de slujbă și în câtă vreme, ca așa, pe lângă acel atestat, când, s-au foarte târziu, sau nicecum, n-ar fi nădejde de tămăduit, să să poată purcede la alejerea și candidăluirea altuia în loc, sau spre ajutoriu, sau, când ar fi nădejde de tămăduit, în grabă să să poată face prin cuviincioasa iurisdicție bisericească rânduială, ca parohiile acestora cu preoții din vecini, și mai cu seamă din acele sate unde vor fi câte doi sau mai mulți, să să chivernisească.

Carii, într-acest chip păzindu-să s-ar vedea Cons. că preoții fără lipsă nu s-ar putea face și înmulți, precum și că însuși dreptatea ar aduce cu sine, ca cei carii într-acest chip să pun la odihnă, despre o parte ca benemereti despre binele de obște, iară despre altă parte ca nește neputincioși atât de darea capului, cât și de alte greutăți, să fie scutiți.

778 - Prin Mil. D. Gub. din 29 august a.c., Nr. 7286, Prez: 11 sept., pentru căzuta știință și îndreptare a Cons., să scrie înapoi precum eșind din informația Magh. de la Brașov că ar fi Satul Lung 337 de familii și 72 de văduve, nu iaste nice o împedecare pentru așezarea acolo și a preotului a 3-lea și pentru aceia candidăluitului spre acest sfârșit diac Oprea Popovici i s-au dat pasușul trebuincios de a mearje la preoție.

R. Aceste decizii să se trimită și protopopului.

780 - Prin Mil. În. C. Gub. D. din 22 august a.c., Nr. 7008, Prez: 11 sept., la instanția Cons. din 16 iulie a.c. despre ponosurile prin popii de la Tilișca asupra adm. prot. Mercurii, Ioan Covan, despre deosebite prevaricațiuni făcute, să scrie înapoi, ca de vreme ce temerea jeluitorilor preoți pentru așezarea încă lângă dânșii a unui preot, cu atâta mai tare să cunoaște a fi fost dreaptă, căci și Cons., în ținăluita sa instanție împotriva doririi numișilor preoți, socoteaște a li să mai adăoga încă un capelan (...), fiindcă așezarea capelanului numai când iaste lipsă, și cu învoirea parohilor funghenși, are loc. Iară la numitul sat Tilișca, fiind preoți prin rânduețele prea înalte poruncit, așezarea capelanului nu să poate îngădui și pentru aceea Cons. de la aceea să înceteaze.

R. Cu îngăduință să să remonștrăluiască În. C. Gub. precum Cons., su-netul relații sale din 16 iulie a.c. în treaba aceasta trimise acela au vrut a fi ca, adecă, la bisearica din Tilișca, diacon cu atâta mai tare să să rânduiască, cu cât și mai nainte au fost, iară acum ștația aceasta iaste văduvă și norodul poștește a să reștaurălui acea stație, iară preoții numai pentru aceea să împotrivesc, că cel pe care-l poștește obștea a să rândui, diaconul, nu iaste dintră sine, ci dintră mireni. Deci, fiindcă numita relație almintrilea să veade a să fi înțăles, adeca ca cum Cons. ar umbla ca să le deae capelan în silă și fără de voe, mai încolo milostivă îndreptare să să ceară, fiind lucru așa, putea-va avea loc așezarea acolo a diaconului care și până acum au fost, au nu?

783 - Gavriil Grecu, cantor n.u. de la satul Ruja în scaunul Cincului Mare, prin instanția de Prez: 12 sept. a.c., pe lângă alăturarea atestaturilor de la Slav. Varm. a Bălgradului de Sus de la prot. locului și de la parohul Agnitii, Crăciun Tatarovici, să roagă ca să i să facă rânduială spre ajutoriul numitului Popa Crăciun a să preoți, fiindcă acesta nu poate ajunge ca în așa mare parohie ce are, așa să poată sluji, ca lipsă și primejdiuire sufletească să nu să tâmple.

Preoțirea prin Consistoriul Sibian la sfârșitul secolului al XVIII-lea (1799)

R. Fiindcă însuși numitul preot Tatarovici, în atestatul de la mâna sa dat să declărluește a nu putea datorii sale cei păstorești a face destul după cuviință, și așa, spre încunjurarea care din aceasta i-ar urma, cere a i să da ajutoriu și aceasta cu atâta mai tare iaste de a să crede, căci parohia lui stă din trii sate deolaltă depărtate, adecă Sentagota /:Agnita:/, Ruja și Proștea, în care după Conșcripția de curând făcută să găsăsc familii 222, adecă la Agnita 96, la Ruja 62 și la Proșta iară 62.

Fiind dară că prin Mil. rânduială gub. din 18 aprilie, Nr. 2397, [an] 797 să poruncește ca acest fealiu de ȋrcumstanții tot deuna mai nainte să să reprezentăluiască, iară despre altă parte fiindcă la 222 de familii doi preoți a să așeza nu să veade a fi împotriva rânduelilor preainalte în treaba aceasta eșite, așa cererea numitului Diac, împreună cu alăturatele documenturi să să aștearnă în. C. Gub., iară până la urmarea Mil. rândueli, poftoritul Diac la invățătura celor poruncite să să îndreapte.

784 - Prea osfințitul D. Epscp. al Aradului, Pavel Avacumovici, de datul 20 august Prez: 12 sept. a.c., înștiințază că pe trimișii acolo dieci Ioan Vlad din Crihalma, Ioan Raita din Șona, Lup Filip de la Ola Ticuș și Zaharie Popovici de la Vamoș Udvarheli, desăvârșit i-au preoțit și cu singhelie i-au întărit.

R. Spre știință, la acte.

785 - Obștea n.u. a Egherseului, prin instanția de supt Prez: 13 sept. a.c. arătând că să mai plinească anu de când le-au murit parohul și, precum cu parohii rânduiși dintr-alte locuri nu să pot folosi, să roagă ca să li să rânduiască paroh Popa Vasilie de la Panet (sic!), cu care au făcut probă și le place.

R. Inștanșii obște, precum mai nainte așa și acum, să i să rezolvăluiască cu voia sa pe cine să i să deae preot, prin atestația cuviincioasii iurișdicții din afar, la înțelesul Mil. Normativ Gub. den anul 797, inaintea Cons. să-l dovedească și cearerii ei să va face indestul, iară până atuncea, pe lângă acest fealiu de inștanșii, carii căzutul (obișnuitul nn) crezământ nu au, doririi ei a să face destul nu să poate.

Iuliana Govoreanu

Protocolumul

Sessii Consistorialicești, deto. 20 sept. a.c. 799 ținute,

supt prezidiumul

domnului vicareș Ioan Popovici,

Fiind de față Asesori

Radu Tempea, Directorul Școalelor Neu <nite> ,

Ioan Popovici, protopopul Corbilor, Bucur Bobeș [și] Ilie Popovici,
parohi în Maerii Sibiiului,

Aaron Budai, notarăș.

792 - Dimitrie Cușsa și Filimon Popovici, dieci n.u. din Coșșeani, prot. Chiueștilor, supt Prez: 17 sept. a.c., să roagă ca să li să facă rânduială la biserică numitului sat a să preoți, adeca numitul mai inteiu în locul tată-său, Pavel Popovici, care au murit, iară numitul al 2-lea în locul tată-său Simeon, care pentru bătrânațe și slăbirea ochilor nu mai poate sluji.

R. Fiindcă la Coșșeni s-au Coșșafalva iaste loc numai de un preot, iară acum să recomandălesc pe acest loc doi a să face preoți, lângă aceasta în atestaturile despre partea slăvitei Varm. și pentru candidăluirea numiților dieci, unul de datul 11 mai, 798, altul din 2 sept. a.c. producăluit, despre preotul care au fost acolo, sau iaste și acuma, nice o pomenire nu să face, așa numiții dieci, prin rezoluție să să întoarcă napoi cu acel mai încolo adaos, ca numita obște numai pe unul să candidăluiscă și slăbiciunile încă sau bătrânețele preotului într-a cui loc cer a li să da alt preot, cu atestatul doftorului locului să le dovedească.

793 - Andreiu Ioan, diac n.u. din satul Curueni, prot. Chiueștilor, supt Prez: 17 sept. a.c., să roagă ca, pe lângă datele înlăuntru atestații, să să rânduiscă la preoție pe numitul sat în locul popii Simeon Tuns (sic!), care la 14 mai a.c. au murit.

R. Satul Corojeni, prin regulație iaste singur așezat a fi parohie. Deci, fiind că slujitoriul acolo până acum Preot Simeon Tuns să mărturisește a fi murit și în locul lui spre a să preoți suplicanșul diac cu învoirea de obște, cum producăluitele atestaturi dovedesc, s-au candidăluit, să să îndreapte același suplicanș diac a învăța cale la dobândirea preoții poruncite și atât despre săvârșirea acelor prin atestat să să legitimăluiscă, cât și examen despre vrednicia sa să deae, spre urmarea cu dânsul mai încolo.

795 - Poenar Nicolae, diac n.u. din satul Podele, Varm. a Zarandului, supt. Prez: 17 sept., pe lângă alăturatele atestaturi să roagă a să primii la

Preoțirea prin Consistoriul Sibian la sfârșitul secolului al XVIII-lea (1799)

treapta preoții în parohia satului Dialu Mare, cu filialurile sale, în locul adeva fostului acolo paroh Mihaiu Orșa, care au murit.

R. Fiindcă la numitul sat Dialu Mare, prin regulație sau așezat loc de paroh și parohul care până acum acolo au slujit să arată a fi murit, iară despre altă parte suplicanșul diac spre a să preoți în locul aceluia cu învoirea cuvincioasii obște, după poruncitul chip din adevărurile înainte date să veade a fi candidăluit, așa el să să îndreapte la învățătura celor trebuincioasă și după ce-și va arăta vrednicia sa, prin examen, mai încolo unde să cuvine să va recomandălui.

796- Curciu Teodor, diac n.u. din satul Cupșeni, Prot. Chiueștilor, supt Prez: 17 sept. a.c., să roagă, pe lângă alăturatele recomandății, a i să face rânduială de a să preoți pe satul Stoiceni, în locul Popii Vasilie Haraguș care au murit.

R. Măcar că la satul Stoiceni, cu prilejul regulații s-au dat filia Dobricu, sau Dobric Lăpoș, la amândouă sate numai un preot, însă fiindcă după aceea răposății D. Episc. au găsit de lipsă și la Dobricu deosebit preot a așeza, așa diacu suplicanș să să îndrepte a învăța cele poruncite (...) pe lângă arătarea de-a măruntul a circumstanțiilor numitei parohii să să proponăluiscă pentru dobândirea pasușului.

797 - Todor Popovici, diac n.u. din Sent Liubriți (sic!), Slav. Varm. a Maroș Sechiului, supt Prez: 17 sept. a.c., așterne atestațiile de la Sl. Scaun și D.D. posesorii locului, prin care să recomandălueste la treapta preoții pe satul Coronca, în locul popii Vasilie Tecșa, care într-acest an s-au mutat la Ghertalam, cu arătare mai încolo că prot. loc. n-au voit a-i da recomandăție în treaba aceasta.

R. Să va săvârși supt următoritul număr 798 a.c.

798 - Obștea n.u. din satul Coronca, Slăvitul Scaun Maroș, prin instanția supt Prez: 17 sept. a.c., jeluindu-să despre neodihnele și scăderile ce i să trag din ne averea preotului locului, dinpreună și asupra prot. lor Mihail Radovici, că pe un diac, Popovici Todor cu numele, pe carii ei l-au aflat om de cinste, cu purtare bună, învățat după treaba lor, și l-ar poști cu toții să li să preoțască, ar umbla a-l depărta și a-l împedeca a nu li să preoți acesta, ci un diac, anume Aaron Popovici de la Megheșfalva, pe care ei nici decum nu-l voesc, arătând încă mai încolo, întru altele, prin un atestat supt A adăogat, și aceasta precum numitul prot. necum să deae testimonie de recomandăluit diacului Teodor Popovici, pe care il voesc dănșii a li să preoți după cerere, ci încă

s-au meșteșuguit ca să-l dea cătană, să roagă drept aceea ca neuitându-să Cons. la împotrivirile prot. să-i facă rânduială a li să preoți numitul diac Todor Popovici.

R. Fiindcă numitei obște Coronca, la 26 martie a.c., Nr. 249, i s-au fost dat înainte ca până nu va rădica casă preoțască și să va arăta vrednică de a ținea preot, până atunci preot în sat nu i să va da, așa atât numitei obște să să rezolvăluiască ca despre rândul și averea căsii popești și despre alte ale sale de a ținea preot harnici, cu vrednice de crezut documenturi să să legitimăluiască, cât și prot. locului să să poruncească ca, peste 3 zile de la primire, despre pricina din care n-ar voi a da numitului diac recomandare și despre meșteșugirea sa de a să da numitul diac la cătane, înaintea Cons., spre urmarea mai încolo cu numitul diac, să să legitimăluiască.

Protocolumul

Sessii Consistorialicești, deto. 27sept. a.c. 799 ținute, supt prezidi-

umul

domnului vicareș Ioan Popovici,

Fiind de față Asesori

Savva Popovici, protopopul Sibiiului, Bucur Bobeș [și] Ilie Popo-
vici, parohi în Maerii Sibiiului,
Ioan Rus, substit. Notarăș.

805 - Gligor Surdu, candidat de preoție din Tătărlaoa, supt Prez: 18 sept. a.c, dă înainte testimonia directorului școalelor n.u. despre săvârșirea învățaturii pentru candidații de preoție poruncite.

R. În. C. Gub., după obicinuitul chip, spre dobândirea trebuinciosului a să preoți pasuș, cu umilință să să rezolvăluiască.

809 - În. C. Gub., prin Mil. său D. din 3 sept., Nr. 7951 a.c., Prez: 18 aceeași lună, înștiințază precum reprezentăluitalui supt 20 august a.c. prin acest Cons. diac, Poenar Vasilie, i s-au dat trebuinciosul pasuș de a să preoți pe Batin în locul popii Lup Secheli care s-au făcut unit.

R. Spretiință, să să pună la acte.

812 - Gheorghe Popovici, sau Morariu, candidat de preoție din satul Maghiaroș, în diștrictul Brașovului, supt. Prez: 20 sept. a.c. la Nr. 754 a.c. așterne Cons. atestatul doftoricesc despre neputințele tată-său Popii Vasilie Morariu într-a căruia loc umblă a să preoți.

Preoțirea prin Consistoriul Sibian la sfârșitul secolului al XVIII-lea (1799)

R. Numitul diac, după ce să va leghitimălui despre învățătura celor poruncite, și prin Examen să va arăta a fi vreadnic de preoție, pentru dobândirea trebuinciosului spre acest sfârșit pasuș după obicinuital chip la În. C. Gub. să să proponăluiască.

NOTE

Explicații la prescurtări, cuvinte rari și precizări redacționale

Admin. - Administrator;

Ci. - Cinstitul;

Cons. - Consistoriul (la toate formele gramaticale întâlnite în text);

D:D. - Domnul/Domnii;

Diarum - registru-jurnal care reținea, în ordine numerică, conținutul pe scurt al tuturor actelor înregistrate într-un an și în registrul de ședință;

Funghenși - în funcție;

Incl. - *Inclitul* (lat. *Inclitus*) - vestit;

Înștanș - cel care înaintează o cerere/reclamație (lat. *instantia* - cerere insistentă);

În. C. Gub. D - Înalt/ul Crăesc Guberniu Decret;

Loc. - locului;

Mil. D. - Milostivul decret;

Mil. G. D. - Milostivul gubernialicesc Decret;

Mil. Gub. Norm. - Milostivul gubernialicesc Normativ;

n.u. - neunit/neuniți;

Namez. - Namestnic (inlocuitor);

Pașuș - permis, act scris;

Poftorit - repetat, reînviat;

Ponosluire - plângere, reclamație;

Prevaricație - încălcarea îndatoririlor (lat. *Praevaricatio, onis*);

Prez. - Formulă prin care se reține data la care intră actul în atenția cancelariei;

Prot. - protopop/protopopiat;

R. - *Rato/Ratus* - lat. socotind, gândind; stabilit, fixat, regulat, ratificat.

Aici formulă de cancelarie;

Sessio, onis - sesiune (lat. Ședință);

Sl. Scaun - Slăvitul Scaun;

Slav. - Slăvita;

Suplicanș – cel ce adresează o cerere (suplică);

Varm. – Varmeghie;

- *lor, ier* și *iet* din grafia chirilică, au primit valoare de *e, ea, ă, î, a* după caz, luând în considerare și particularitățile grafiei celui ce a scris textul.

- Nu am marcat adăugarea lui „*i*” și a articolului hotărât „*l*” la sfârșitul unor cuvinte, nici folosirea semnelor etajate.

Abstract: Ordination through the Sibiu Consistory at the End of the 18th Century (1799). A thick registry, even if it is constituted of two incomplete fragments, known as the oldest document in an important archive represents a huge attraction to any scholar. Dated 1799, its content is extremely important for the study of the development of the institution that produced it – The Consistory of the Orthodox Church in the Great Principality of Transylvania.

TEOLOGIE ȘI SPIRITUALITATE

Hermeneutica ortodoxă ca dezvoltare teologică în Tradiție¹

Pr. Conf. Dr. Nicolae MOȘOIU

A. Introducere și precizări terminologice

Părintele Profesor Ion Bria considera că una dintre cele mai confuze și mai controversate dezbateri filosofice, etice, literare și estetice de la sfârșitul secolului al XX-lea s-a purtat în jurul temei modernitate/postmodernitate². Termenul *postmodernitate* este unul generic și exprimă criza de identitate care a antrenat o schimbare de paradigme în gândirea și morala tradițională, și în care „condiția cunoașterii” se caracterizează prin dispariția „marilor narațiuni” („grand recits”)³ filosofice care legitimau și alte discursuri intelectuale. Criza astfel generată va afecta și Teologia. Pe de o parte, asistăm la contestarea logocentrismului, a raționalității, la descompunerea concepției raționaliste moderne („teroarea rațiunii”); nicio afirmație nu mai este dependentă de un Logos transcendent, de o origine și un fundament stabil, de un *telos*, prin urmare sistemele monolitice, obiective, metafizice sunt suspecte, fără sens, conceptele având un caracter provizoriu și fiind dependente de structuri și realități istorice. Pe de altă parte, cu toate că în modernitate credința religioasă era considerată a fi o chestiune privată, importantă pentru identitatea individuală și conduita personală a celui ce crede, totuși (mai ales din cauza criticii marxiste și a secularizării) religia nu avea niciun loc în sfera publică și în organizarea socială. În post-

¹ Prezentare susținută la al doilea Colocviu național de Teologie Dogmatică, desfășurat la Facultatea de Teologie „Patriarhul Justinian”, București, mai 2008.

² Pr. Prof. Univ. Dr. Ion Bria, *Hermeneutica teologică. Dinamica ei în structurarea Tradiției*, Curs pentru Master, Sibiu, 1999, p. 1.

³ A se v.: Jean-Francois Lyotard, *Condiția postmodernă*, Ed. Babel, 1998.

modernitate asistăm la „o întoarcere a religiosului”, religia este considerată a fi un element crucial în emergența sferei publice și în organizarea societății civile tolerante, dar ea nu are niciun loc în definirea identității personale. De altfel, constituirea identității este un act de delimitare contradictorie, de ierarhizare a diferențelor și a distanțelor⁴.

Din punct de vedere filosofic, conceptul de „postmodernitate” se caracterizează în primul rând prin delimitarea de modern, de epoca definită prin raționalism de tip cartezian, de iluminism și materialism⁵. Fr. Overbeck afirma că una din caracteristicile moderne este conflictul dintre creștinism și timpul prezent sau lumea actuală⁶. Expresia *postmodern* apare pe la începutul secolului trecut, mai precis în 1917, când R. Pannwitz opunea supraomului modern al lui F. Nietzsche, omul postmodern. Termenul *postmodern* este folosit apoi, de la începutul anilor '30, în domeniul criticii și istoriei literaturii hispano-americane, drept o reacție împotriva „exceselor modernismului”⁷. În anul 1948, Arnold Toynbee afirma în lucrarea sa intitulată: *A Study of History*, că epoca postmodernă începe cu anul 1875, odată cu schimbarea, în gândirea politică, a categoriilor de stat național, în categorii de orientare globală. De remarcat că această tentativă de a folosi conceptul *postmodern* în domeniul istoriei, sau mai precis al filosofiei istoriei, nu a fost continuată.

Adevărata dezbatere pe plan filosofic în jurul acestui concept se lansează însă la începutul anilor '80, nu atât prin denumirea unei anumite epoci istorice ca postmoderne, cât mai ales prin identificarea unor evoluții în societatea occidentală de astăzi, care nu se mai supun întru-totul regulilor „modernității”. Punctul de plecare al acestor dezbateri se află, printre altele, în lucrarea lui J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*,

⁴ Pr. Prof. Univ. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, pp. 1-6.

⁵ A se v.: Pr. Prof. Univ. Dr. Viorel Ioniță, „Locul teologiei ecumenice în contextul post-modernității: tematică, metodologie, formare ecumenică, modele de cultură și societate”, prezentare susținută în cadrul Consultației ecumenice internaționale cu tema: *Mișcarea ecumenică în secolul XX. Rolul teologiei în concepția și viața ecumenică din România*, Iași, 27-30 aprilie 1998 (la care a participat și semnatarul acestei contribuții).

⁶ V. art. *Moderne*, în: *Historisches Worterbuch der Philosophie*, Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Grunder, Basel, 1989, Band 6, col. 58, la Pr. prof. V. Ioniță, *op. cit.*, p. 1.

⁷ Willem van Reijen, *Postmoderne*, în: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Band 3, Gottingen, 1992, col.1276, la Pr. Prof. V. Ioniță, *op.cit.*

publicată la Paris în anul 1979. Aici condiția postmodernă este definită printr-o nouă cunoaștere pe baza „hegemoniei informaticii”. Această nouă cunoaștere constă, în primul rând, în desuetudinea metaistorisirilor, sau a principiilor, care în epoca modernă au avut funcția să legitimizeze practicile și instituțiile sociale și politice, precum și legislația, etica și formele de gândire; iar în al doilea rând, prin apariția unei eterogenități de neînălțurat și a unei incomensurabilități a mobilității limbajului, ce tind spre o nouă determinare a conceptelor de adevăr și dreptate, care nu se mai fundamentează pe un consens general. Cunoașterea postmodernă potențează sensibilitatea omului pentru distincții și lărgște capacitatea lui pentru a suporta incomensurabilul⁸. Lyotard reproșează susținătorilor modernismului „teroarea rațiunii”, concepție potrivit căreia adevărata cunoaștere nu se poate realiza decât pe cale rațională. În viziunea postmodernă rațiunea pierde locul său predominant în actul cunoașterii, raportul gnoseologic dintre subiect și obiect fiind unul mult mai complex decât în viziunea așa-zis modernă. Se poate afirma că viziunea „agnoseologică” postmodernă, care acordă atenție și altor căi de cunoaștere decât celei raționale, deschide perspective de dialog cu cunoașterea teologică.

O altă caracteristică a postmodernității este evidențierea diferitelor forme de pluralism: religios, politic, cultural; se vorbește chiar despre un pluralism moral, despre o religie civică (*Zivilreligion*), despre societatea civilă etc. Unii specialiști în domeniul sociologiei religiei vorbesc chiar despre o nouă religiozitate, care se caracterizează prin aceea de a fi: post-colonialistă, post-iluministă, post-creștină, post-confesională și post-secularizată⁹. De această nouă religiozitate, care corespunde individualismului din societatea occidentală și care nu se mai împacă cu religiozitatea de tip tradițional, profită în special sectele și noile mișcări religioase.

Conceptul de postmodernitate s-a impus și în gândirea teologică mai ales în Statele Unite ale Americii. George Lindbeck, în lucrarea sa

⁸ Cf. S. Meier, *Postmoderne*, în: *Historisches Worterbuch der Philosophie*, Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Grunder, Basel 1989, Band 7, col. 1141-1145, la Pr. Prof. V. Ioniță, *op.cit.*

⁹ Machael Fuss, *Ruckkehr des Religiösen - und die die Kirche?*; a se vedea: Actele seminarului CCEE despre „Secte și grupări religioase în Europa”, Viena, 4-8 martie 1998, p. 2-5, la Pr. Prof. V. Ioniță, *op. cit.*

intitulată: *The Nature of Doctrine*¹⁰, pledează pentru o înțelegere cultural lingvistică a teologiei, vorbind astfel despre coerența internă dintre credință și experiență. Credința practică, ca și limbajul cotidian – atâta vreme cât stă în slujba comunității – nu mai poate fi criticată, nu mai poate fi pusă sub semnul întrebării, pentru că ea nu mai poate fi măsurată după criterii externe. Un alt exemplu, de data aceasta mult mai radical îl constituie Mark Taylor, care lansează o teologie a eliminării sau eliminatoare, în sensul că el propune să se elimine din limbajul teologic concepte ca adevăr, sens, bun, rău, etc. Omul poate fi înțeles numai relațional, sau ca un punct în care se însumează relațiile. Nu există nicio deosebire obiectivă între bine și rău. Acesta este cel mai bun exemplu prin care se poate vedea că pentru unii apologeți ai postmodernității nu mai există niciun fel de criteriu pentru distincția dintre bine și rău, dintre realitate și ficțiune. Cu alte cuvinte, postmodernitatea pretinde să dezvăluie o altă realitate în care contrariile se ciocnesc întreolaltă, astfel că adevăratul caracter al acestei viziuni îl constituie nu pluralismul, ci antagonismul¹¹.

În acest context, se poate înțelege de ce profesorul George Pattison, decanul Colegiului „King's College” din Cambridge, scria despre criza teologiei, folosind, chiar în titlul uneia dintre lucrările sale, expresia „sfârșitul Teologiei”¹². În opinia sa, teologia occidentală a ajuns într-o fază critică a istoriei sale. „Asaltată din afară și răsturnată din interior, cea care a fost odată Regina științelor se găsește în situația de a-și încropi existența la marginea vieții academice, căutând surse de subzistență în vecinătatea improprie (*uncultivated borderlands*) a altor discipline”¹³. În continuare, autorul încearcă identificarea cauzelor. Starea actuală a teologiei academice occidentale s-ar datora unei varietăți de evenimente, idei și presiuni care împreună au dus la formarea culturii și condiției modernității. Printre acestea se numără: critica teoretică a credinței religioase reprezentate de gânditori ca Hume, Kant, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud și Simone de Beauvoir; provocările aduse de evenimente

¹⁰ Philadelphia /PA, 1984.

¹¹ Willem van Reijen, *op. cit.*, col.1281, la Pr. Prof. V. Ioniță, *op.cit.*

¹² George Pattison, *The End of Theology and the Task of Thinking about God*, SCM Press LTD, London, 1998, p. 1.

¹³ *Ibidem*.

terifiante cum au fost Primul Război Mondial, holocaustul nazist, Hiroshima și Nagasaki; impactul revoluției științifice și a tehnologiilor asociate asupra percepției de sine a omului, care culminează cu provocarea radicală la adresa umanității din partea ingineriei genetice; critica internă a textelor și fundamentelor teologice făcută de teologi începând cu D.F. Strauss și continuând cu *teologia morții lui Dumnezeu* din anii '60 până la Don Cupitt; globalizarea și apariția pluralismului religios în societate. Rezultatul este erodarea credinței religioase și a autorității teologice în lumea occidentală¹⁴. Dar autorul nu amintește alte evenimente de maximă gravitate cum ar fi Inchiziția care a durat aproape cinci secole, comportamentul unor papi, auto-suficiența afișată adesea în mod evident de către cler, persecutarea unor intelectuali, introducerea cosmologiei antice în teologie, colonialismul și lipsa unei reacții ferme din partea Bisericii din Occident împotriva sclaviei și neo-sclaviei, precum și alte cauze. Termenul „criză” provine din limba greacă (*krisis*) și înseamnă acțiunea sau facultatea de a discerne, de a alege, înseamnă și decizie, judecată.

Cu alte cuvinte, dacă ne referim la viața spirituală, există etape când avem trebuință de precizări, de explicitări, de hermeneutică, întrucât aspectul sincron al Tradiției trebuie evidențiat mai pregnant. Teologia Dogmatică articulată de părintele Stăniloae ne oferă multe puncte de referință pentru o hermeneutică teologică. De fapt, teologia este înțeleasă de marele teolog român și „ca slujire bisericească de explicare și aprofundare a dogmelor sau a planului de mântuire și de înviore a lucrării slujitoare a Bisericii”¹⁵. Prin urmare, este evidențiată autoritatea și funcția hermeneutică a teologiei, facultatea sa de explicare și de aprofundare a planului de mântuire. Așa cum arată teologia patristică, explicațiile teologice sunt de fapt explicitări ale dogmelor – și ca atare intră în propovăduirea generală și permanentă a Bisericii, adică ele se însușează în învățătura Bisericii în sens larg. Părintele Stăniloae deduce aceasta din două argumente. Mai întâi, a cunoaște înseamnă a interpreta: „Teologia, și în general spiritualitatea de azi, e preocupată atât de mult de hermeneutică pentru că a devenit conștientă că a cunoaște în-

¹⁴ *Ibidem*, p. 2.

¹⁵ *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1978, vol. I, p. 92-110.

seamnă a interpreta. Dar interpretarea este o operă fără sfârșit, pentru că nu numai realitatea divină, ci și cea creată, e cuvânt sau sens divin, cuprinzător de nesfârșite sensuri sau cuvinte, adresate nouă pentru a le descoperi și a ni le însuși¹⁶. Desigur, în exegeza sa, teologia protejează mereu misterul cuvântului lui Dumnezeu, Adevărul, tot Adevărul, dar rolul ei este de a extrage „sensul spiritual al dogmelor” pentru fiecare generație. Orice explicitare teologică, aprofundare sau exprimare teologică a doctrinei este legitimă.

Părintele Stăniloae nu a ezitat să vorbească despre *înnoirea* Tradiției și *dezvoltarea* doctrinei. „Înnoirea constă pe de o parte în eliminarea unora din excrescențele neesențiale sau deviate ale Tradiției originare, pe de alta, în regăsirea și aprofundarea sensului ei viu, a potențelor ei spirituale, și în trăirea lor. Această regăsire, aprofundare și trăire face ca veșmântul exterior al Tradiției să devină transparent.... Înnoirea Tradiției nu o realizăm prin ținerea exterioară la textul Scripturii, ci prin înnoirea noastră interioară, în conformitate cu împlinirile duhovnicești cele mai impresionante și mai autentice din cursul istoriei Bisericii, începând cu perioada apostolică, în care avem primele modele”¹⁷. „Reînnoirea Tradiției se produce mai degrabă prin ea însăși, când ea e trăită prin credință de oamenii credincioși care o transmit și o acceptă. Și întrucât aceasta are loc în sânul Bisericii, numai în sânul Bisericii se poate înnoi Tradiția”¹⁸.

Referitor la „concepția Bisericii Ortodoxe despre dezvoltarea doctrinei”¹⁹, părintele Stăniloae scria: „Plenitudinea misterului mântuirii, adică dumnezeirea în maxima ei apropiere și lucrare mântuitoare, trăită continuu în Biserică, nu poate fi exprimată deplin în niciun fel de cuvinte, de metafore, de formule. De aici rezultă îndreptățirea de a exprima acest mister nemărginit continuu în alte și alte cuvinte, metafore, formule”²⁰; chiar dacă formulele dogmatice au un caracter definit, „*expli-*

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ „Unitate și diversitate în Tradiția ortodoxă” *Orthodoxia* 3, 1970, p. 340.

¹⁸ „Caracterul permanent și mobil al Tradiției” *ST XLIV* (1973), 3-4, p. 159.

¹⁹ „Concepția ortodoxă despre Tradiție și dezvoltarea doctrinei”, *O XXVII* (1975), nr.1.

²⁰ *Ibidem*.

carea lor teologică este interminabilă" (s.n.)²¹, „credincioșii nu pot rămâne numai la repetarea formulelor schematice ale dogmelor, ci caută să intre în adâncimea nesfârșită a înțelesului lor, ajutați de o explicare bazată pe Sfânta Scriptură și pe Sfânta Tradiție. Teologia este astfel o necesitate impusă de trebuința Bisericii de a explica credincioșilor punctele credinței”²². Este important de subliniat că aceste considerații au fost publicate înaintea lucrării lui J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*²³, prin urmare, părintele Stăniloae a intuit relevanța deosebită pentru teologia contemporană a *hermeneuticii*, explicării, deconstrucției, concepte specifice postmodernității.

Geniul Ortodoxiei, preciza părintele profesor Ion Bria, constă și în concepția despre Tradiție. „Este cea mai mare deschidere istorică și culturală a Bisericii, calea de a depăși orice constrângere doctrinară, chiar și «Sola Scriptura», în primul rând prin hermeneutica verticală (mistagogică) a textului biblic. Exegeza tradiției nu iese de sub autoritatea unică a Bibliei, deoarece exegeza nu înseamnă redescoperirea Adevărului revelat. În interpretarea Bibliei ea nu are propriu-zis o funcție revelațională, în sensul că ar descoperi un alt adevăr, ci are o funcție mistagogică, aceea de a trece dincolo de text, de literă, pentru a ajunge la sensul ultim al mesajului biblic, la tot adevărul (In. 14, 26), sub iluminarea Duhului Sfânt. Evanghelistul – scriitorul textului și exegetul – interpretul textului percep împreună unitatea teologică a revelației scrise. Biblia și Tradiția contribuie astfel la receptarea polifonică a revelației divine”²⁴. În continuare se precizează faptul că tradiția diacronică este transmisă și dezvoltată prin tradiția sincronică. Continuitatea Tradiției înseamnă deplasarea și actualizarea ei în diverse contexte misionare, culturale și sociale. Hermeneutica contextuală este singura care asigură valabilitatea concretă, umană, eclesială a Tradiției, înscrierea ei în timpul și spațiul istoriei. Cele două forțe sunt complementare, uneori contradictorii: pedagogia păstrării moștenirii, a memoriei istorice și pedagogia transmiterii și înnoirii acesteia.

²¹ *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1978, vol. I, p. 92.

²² *Ibidem*.

²³ Paris, 1979.

²⁴ Pr. Prof. Ion Bria, *Hermeneutica teologică. Noțiuni introductive*, Sibiu, 1999, p. 36.

Spre deosebire de hermeneutica și pedagogia continuității, în care este angajată în special ierarhia eclesială, care are datoria să predea Tradiția, în cealaltă hermeneutică, a receptării Tradiției, este antrenată *pleroma* – tot corpul eclesial, inclusiv generația tânără. Tradiția este un domeniu de libertate și de unitate în diversitate. Ea ține împreună catolicitatea și contextualitatea, de aceea Biserica nu se opune diversității, pluralității, dar respinge pluralismul care absolutizează particularitatea în detrimentul catolicității. Răspunsul celui care primește mesajul Evangheliei prin credință personală este tot atât de esențial ca și predica celui ce transmite credința dată sfinților odată pentru totdeauna (*Iuda 3*)²⁵.

Lumea de astăzi prezintă realități și provocări noi, prin urmare modul vestirii Evangheliei trebuie să răspundă acestora. Nu Evanghelia trebuie să fie adaptată lumii, ci lumea este chemată să se adapteze Evangheliei. Considerăm că este important să redăm, în traducere, un fragment dintr-un relativ recent document al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, în care se descrie contextul misionar actual:

„O fațetă majoră a contextului contemporan al misiunii este aceea a *globalizării* – un fenomen relativ recent aflat în relație cu dezvoltări economice, schimbări în mijloacele de comunicare mondială, având ca rezultat impunerea unei noi monoculturi și a unui set de valori asociat acesteia din urmă, majorității societăților umane. Se înțelege că aceste tendințe nu sunt cu totul noi; însă schimbările politice de la sfârșitul anilor '80 le permite acestora să influențeze întreaga lume nestânjenite de vreo altă putere mondială egală.

Unul din aspectele cruciale ale globalizării este creșterea liberalizării economiei, caracterizată printr-un flux nelimitat de capital în toată lumea cu scopul dobândirii profitului maxim într-o perioadă scurtă de timp. Aceste tranzacții financiare își au propriile lor reguli, de cele mai multe ori însă fără nicio legătură cu producția reală de bunuri sau servicii. Acestea au efecte imprevizibile și afectează economiile naționale, lăsând practic guvernele și instituțiile naționale fără nicio posibilitate de a le influența. În acest sens, globalizarea este o provocare și o amenințare chiar la adresa fundamentului societății umane.

²⁵ *Ibidem.*

După prăbușirea sistemului comunist, piața liberă a devenit singurul sistem funcțional monopolizant. Economia a devenit criteriul major pentru relațiile interumane. Întreaga sferă a realităților sociale din zilele noastre, inclusiv ființele umane, este definită și împărțită în categorii financiare și economice. Pe piața mondială, oamenii sunt importanți atâta timp cât sunt consumatori. Numai cei mai puternici și cu o capacitate de competiție mai mare supraviețuiesc. Aceia care nu prezintă nicio valoare pentru piață – adică oamenii săraci, bolnavi, șomeri, cei incapabili să muncească – sunt pur și simplu împinși la periferia societății. Excluderea, alături de violența structurală, spirituală și fizică, a atins cote intolerabile în multe părți ale lumii. Impactul globalizării asupra țărilor și regiunilor numite «în curs de dezvoltare», constituie o problemă de viață și de moarte: luarea de măsuri pentru asigurarea celor mai elementare nevoi umane, cum ar fi adăpostul, îngrijirea medicală, hrana și educația pentru cei mai săraci oameni, este mai deficitară decât a fost în urmă cu treizeci de ani. Aceasta a condus la creșterea «emigrației economice» a muncitorilor, a celor ce locuiesc în mediul rural și a populațiilor indigene, în căutarea de locuri de muncă, sau în urma evacuării lor din ținuturile de baștină. Printre consecințele acestei tendințe se numără și aceea a creșterii degradării mediului înconjurător. În multe locuri, natura este exploatată în mod sălbatic, având ca rezultat crize ecologice și dezastre naturale care amenință chiar continuarea vieții pe planeta noastră.

Un al doilea aspect al globalizării vizează noua tehnologie informațională și posibilitățile comunicării în masă, a căror dezvoltare și creștere rapidă transformă relațiile umane și sociale. La o primă vedere, s-ar părea că vechiul vis de a uni lumea devine în sfârșit o realitate. Globul pământesc pare că devine din ce în ce mai mic. Oamenii din toate părțile lumii pot și chiar beneficiază de pe urma noilor dezvoltări tehnologice. Intercomunicarea crește din ce în ce mai mult. Descoperirile recente din știință și medicină pot fi comunicate imediat în toată lumea. Noile mijloace ale comunicării electronice pot fi folosite în scopul progresului omenesc, pentru a crea o lume mai transparentă și mai deschisă, pentru difuzarea informației cu privire la abuzurile exercitate asupra drepturilor omului și despre crimele dictatorilor. Ele permit mișcărilor populare și bisericilor din toată lumea să creeze o relație între ele mult mai eficientă.

Dar aceste mijloace sunt folosite și de grupări rasiste și criminale și, în special, de aceia care în câteva secunde transferă milioane de dolari oriunde cred că pot obține un profit mai mare. Cei care nu au acces la aceste noi rețele de comunicare suferă de o nouă excludere.

Prin intermediul procesului de globalizare, valorile *post-modernității*, înrădăcinate în culturile occidentale se răspândesc rapid în toată lumea. Chiar identitățile oamenilor se află în pericolul de a fi dizolvate sau slăbite în acest amalgam al atât de ispititoare și atractivei mono-culturi împreună cu noul ei set de valori. Însuși conceptul de naționalitate este pus în mare pericol. Individualismul este preferat vieții în comunitate. Valorile tradiționale care inițial erau trăite ca valori publice, astăzi sunt respectate în mod privat. Până și religia este tratată ca o problemă individuală. Experiența personală ia locul rațiunii, a cunoașterii și a înțelegerii. Oamenii preferă astăzi mai mult informațiile provenite prin intermediul mijloacelor vizuale decât al cuvintelor, având un impact mult mai mare prin publicitate, prin promovarea și comunicarea «adevărurilor» și a bunurilor. Importanța momentului de față este foarte accentuată; trecutul și viitorul nu contează de fapt. Oamenii sunt determinați să creadă că ei sunt stăpânii propriilor lor vieți și ca atare sunt liberi să aleagă ceea ce li se potrivește mai bine.

Extinderea mono-culturii nu afectează deocamdată întreaga lume în aceeași măsură. Oamenii cei mai influențați de noile tendințe culturale sunt aceia care participă la economia de piață, în special aceia din centrele de putere din fiecare țară și zonă. Nu se poate prezice în ce măsură vor interacționa valorile post-modernismului cu diferitele culturi umane. A crescut rezistența împotriva acestei noi și subtile forme de imperialism, din partea organizațiilor de la bază (*grassroots*) și comunităților, populațiilor indigene, bisericilor celor săraci și culturilor înrădăcinate în concepții religioase puternice.

Forțele centripete ale globalizării sunt însoțite de forțele centrifuge ale *fragmentării*, care sunt resimțite din ce în ce mai acut. Această divizare este trăită la nivel personal, național și internațional. Modelele familiale tradiționale se prăbușesc. Divorțurile au atins o rată fără precedent și numărul familiilor mono-parentale crește în multe locuri. La nivel național, în golul creat de căderea regimurilor totalitare din estul Europei și consecințele acestei căderi în tot restul lumii, au apărut

frământări, tensiuni și împărțiri atât între, cât și în cadrul unităților statale oarecum artificial create în perioada de dinainte de 1989. Au apărut noi state, urmând liniile de demarcație etnice sau tribale. Oamenii care au locuit împreună generații de-a rândul nu se mai pot suporta unii pe alții. Identitățile etnice și culturale sunt folosite pentru a exercita presiuni asupra altor identități. «Purificarea etnică» și masacre în masă au loc în multe părți ale lumii, producând o suferință imensă, sporind ura și pregătind terenul pentru alte forme de violență îndreptate împotriva omenirii și creației (...).

Unele biserici se străduiesc să mărturisească în mod holistic Evanghelia. Dar, mediul puternic concurențial al pieței libere determină multe biserici și mișcări para-eclesiale să perceapă misiunea ca pe un efort de a atrage și de a recruta noi «clienți», păstrându-i însă și pe cei vechi. Programele și învățăturile lor sunt prezentate ca «produse religioase», care pot fi atrăgătoare pentru noi membri potențiali. Ei evaluează succesul misiunii lor în raport cu creșterea, cu numărul de convertiți sau cu noile biserici întemeiate. Din nefericire, de cele mai multe ori «noii lor membri» aparținuseră altor biserici. Prozelitismul (adeverată competiție și «furt de oi») este una din cele mai acute probleme contemporane cu care se confruntă bisericele.

După atâtea decenii de dialog ecumenic și conviețuire, asistăm astăzi la o paradoxală renaștere a confesionalismului, legat cu siguranță de procesul de fragmentare. Denominațiunile sunt considerate de unii semne ale bogăției de harisme și daruri spirituale existente în casa lui Dumnezeu, atunci când contribuie la o mai bună înțelegere comună a Evangheliei și a misiunii Bisericii în procesul ajungerii la unitate. Însă multe biserici par să fie mai preocupate cu afirmarea și întărirea propriilor lor identități confesionale decât să participe la eforturile ecumenice. Unii preferă să-și desfășoare munca misionară și diaconală singuri, independent sau chiar în competiție cu alții, iar numărul grupărilor creștine fundamentaliste și anti-ecumenice par a fi în creștere. Noi mișcări religioase de diferite feluri se răspândesc peste tot, recrutându-și adepții din cadrul familiilor creștine tradiționale, chiar și din rândul membrilor activi. Bisericile și învățăturile lor sunt adesea atacate și acuzate, în timp ce sunt promovate mesaje noi, moderne și mai atractive.

Scurta descriere de mai sus a întregului context nu ia, desigur, în considerare variațiile importante și chiar accentele contrare din diferite regiuni și contexte locale. Totuși, aceasta este «lumea» în care bisericile sunt chemate să dea mărturie clară și autentică despre Evanghelie și să dezvolte alternative pentru viitor care să fie în concordanță cu misiunea săvârșită în modul lui Hristos²⁶.

Relația dintre Evanghelie, cultură, comunitatea eclesială și lume este exprimată prin mai mulți termeni²⁷. *Inculturație/aculturație* este un concept folosit mai des în teologia catolică cu sensul de adaptare, de acomodare la cultura și etosul locului; *contextualizare*, este uzitat mai ales în teologia protestantă cu sensul de interpretare a textului biblic în funcție de contextul cultural și social. Biserica instituțională ar fi un reflex al societății; iar *receptare* ar fi conceptul prin care teologii ortodocși desemnează apropierea critică și creatoare a Tradiției, chiar și atunci când este formulată în afirmații definitive²⁸.

Referitor la autoritatea care însoțește procesul de receptare, părintele profesor Ion Bria preciza că receptarea este o operație harismatică în care conștiința Bisericii (*phronema, sensus fidelium*) apropiază memoria Apostolilor, Evanghelia lui Hristos, drept cale de mântuire. Este mecanismul de autocritică (judecată-de-sine) care întreține funcția de sinteză, de metamorfoză a Tradiției. Căci Tradiția nu s-a ivit din neant. Ca și Biblia, ea are istoria și istoricitatea sa, în cursul căreia Biserica a rămas fidelă față de memoria Apostolilor. Hermeneutica ține ca în acest proces să fie asigurată lucrarea de autocritică a Bisericii²⁹.

În contextul actual, Teologia Dogmatică, numită câteodată „regina” studiilor teologice, a ajuns să dețină cea mai de neînviat poziție. Toate

²⁶ Fragment din documentul cu titlul: „Mission and Evangelism in Unity Today”, publicat în vol. *You are the Light of the World, Statements on Mission by the World Council of Churches 1980-2005*, WCC Publications, Geneva, 2005, pp.62-89 (text integral în: Pr. lect. dr. Nicolae Moșoiu (autor coord.), *Elemente de istorie, doctrină și practică misionară – o perspectivă ecumenică*, Ed. Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2006, pp. 407-429. Acest studiu a fost adoptat de Comisia pentru misiune mondială și evanghelizare a CEB, la întrunirea sa din Morges, Elveția, aprilie 2000 (unde a participat și semnatarul acestei contribuții), ca document de studiu și reflecție pentru toți cei interesați.

²⁷ Pr. Prof. Ion Bria, *op.cit.*, p. 43.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, p.45.

celelalte discipline teologice par a avea un statut mai „științific”, mai „obiectiv”, deoarece se raportează fie la o istorie ce poate fi cercetată, fie la descrierea vieții, operei și spiritualității unor oameni cu viață sfântă, fie la un ansamblu de învățături morale cu aplicabilitate și roade concrete, fie la rânduieli tipiconale ce au rigoare și claritate. Poziția dificilă în care se află astăzi Teologia Dogmatică constă în faptul că trebuie să ofere structura de rezistență a studiilor teologice în mod apodictic, în mod exclusivist, deoarece adevărul este unul singur, chiar dacă postmodernitatea dorește să-l atomizeze. Este foarte important ca Teologia Dogmatică, axată pe exegeza biblică patristică și modernă, să nu fie prezentată ca o ideologie obligatoriu de urmat, ci ca un mare dar oferit pentru mântuirea noastră. Dogmele trebuie percepute ca necesare pentru mântuire, dar nu în sensul că s-ar impune adeziunea intelectuală la acestea, ci ca daruri spre cunoașterea lui Dumnezeu și a propriului eu, ca semne ale iubirii părintești a lui Dumnezeu, Cel care i-a inspirat pe sfinții teologhisitori, și care, dacă sunt primite și trăite constant, duc, împreună cu lucrarea sfințitoare tainică a lui Dumnezeu și cu faptele bune, la desăvârșire, la împlinirea după care năzuiește orice făptură omenească. Există pericolul ca greșeala care s-a făcut în Apus în privința modului prezentării necesității primirii Sfintelor Taine, ca obligatorii pentru mântuire, și nu ca un mare privilegiu de a experia lucrarea nemijlocită a lui Dumnezeu, să se extrapoleze la întreaga învățătură de credință³⁰.

³⁰ Este semnificativ faptul că de la începutul perioadei Reformei s-a manifestat nemulțumirea față de folosirea termenului latin *sacramentum* (imprumutat din limbajul militar și înseamnă jurământ) și s-a arătat că este o traducere incorectă a cuvântului nou-testamentar *mysterion* deoarece se pune accentul pe obligativitatea primirii sacramentelor în vederea mântuirii, în loc să se sublinieze privilegiul de a primi harul lui Dumnezeu prin aceste lucrări minunate de sfințire a vieții omului. Zwingli se plângea deja spunând: „cuvântul *sacramentum* nu exprimă în mod corect înțelesul lui *mysterion*” (U. Zwingli, *Kommentar über die wahre und falsche Religion* (n. 1, 23 sq.) și dorea ca germanii să nu fi acceptat vreodată cuvântul „sacrament” în vocabularul lor – o nemulțumire pe care a preluat-o și Friedrich Schleiermacher în Dogmatica sa. (F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, ed. II-a revizuită, 1831, ed. M. Redeker, vol. II, 1960, 364 (trad. engl. *The Christian Faith*, Edinburgh, 1948). În anul 1520 Luther arăta că terminologia biblică nu justifică folosirea termenului „sacrament” pentru lucrări biseri-

Teologia nu poate exista fără a avea un *real*. Acest *real* al teologiei nu este, în opinia lui J. Ansaldi³¹, nici Dumnezeu, nici omul credincios, ci întâlnirea lor în credință. *Realul* teologiei este credința, fapt ce nu înseamnă că omul și Dumnezeu considerați separat nu ar fi *reali*. Credința ține de întâlnire care presupune o mișcare dublă: prezența simțită a lui Dumnezeu și răspunsul omului (*fides hominis*). Îmbrăcat în Hristos la Botez, omul devine [*homo*] *theologicus*. *Realitatea* întâlnirii cu Hristos în actul convertirii și al Botezului este descrisă de Sfântul Apostol Pavel, atunci când relatează experiența sa de pe drumul Damascului (F.Ap. 22, cf.9). Saul a primit atunci marele dar al vederii luminii dumnezeiești, care este, potrivit părintelui Stăniloae, a treia și cea mai înaltă treaptă a apofatismului. Învăluit în lumină, trăiește viu și nemijlocit *realitatea* întâlnirii cu Hristos cel înviat. „Lumina Ta, Dumnezeul meu, ești Tu!” avea să exclame Sfântul Simeon Noul Teolog³². Lumina nu este o realitate impersonală, ci Hristos însuși în descoperirea Sa iubitoare. Persoana transcende natura, Se face cunoscută prin energiile necreate. Orbit „din cauza strălucirii acelei lumini” (F.Ap. 22, 11), deoarece era nepregătit pentru această întâlnire, Saul avea să se boteze (F.Ap. 22, 16), să se îmbrace în Hristos o dată pentru totdeauna, să-L cunoască în mod nemijlocit, avea să trăiască „iar și iar” experiența baptismală, *realitatea* întâlnirii decisive cu Hristos schimbându-i radical viața, aceasta devenind dovada vie și permanentă a *realității* acelei întâlniri. Nu înseamnă că se afla me-

cești. (M. Luther, *De captivitate Babylonicae ecclesiae praeludium*, 1520, WA 6, 501, 37sq.) Philip Melanchthon în lucrarea sa intitulată *Loci Communes* (1521) dorea să numească „semne sau semne sacramentale... ceea ce alții numeau sacramente” (P. Melanchthon, *Loci communes*, 1521, ed. bilingvă latină-germană, tradusă cu note explicative de H.G. Pohlmann, Gutersloh, 1993, 328 sq.), intrucât, conform terminologiei biblice, doar Iisus Hristos ar putea fi numit *Sacrament*. Pot fi găsite multe alte exemple în teologia protestantă care să ateste nemulțumirea față de termenul *sacramentum*. Este foarte important de amintit faptul că acum 175 de ani F. Schleiermacher își exprima speranța că problemele cauzate de termenul latin *sacramentum* pot fi îndepărtate „prin apropierea de Biserica Răsăriteană, pentru care această denumire a rămas străină, și care în schimb a folosit expresia *mistere (taine)*” (s.n.) (F. Schleiermacher, *op. cit.*, p. 364).

³¹ Jean Ansaldi, „La Foi comme a-rencontre du réel”, în idem: *L'articulation de la foi de la Théologie et des Ecritures*, Les Editions du Cerf, Paris, 1991, p.11.

³² *Imn.*, 45, 6; t.r. în: Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Craiova, 1990, p. 622.

reu în starea ekstatică a vederii luminii dumnezeiești, dar odată ce a avut această experiență, credința ca tensiune, ca dinamică, devine tot mai intensă.

Prin urmare accentul trebuie așezat pe obiectivitatea Revelației dumnezeiești, sursa obiectivității fiind Dumnezeu cel viu al unor oameni care trăiesc într-o comunitate transfigurată de experiența misterului prezenței lui Dumnezeu prin Sfintele Taine, în ambianța ecclesială. Dogmatica devine „științifică” și „obiectivă” în măsura în care este „valabilă” ecclesial și social, în măsura în care exprimă „crezul”, credința, universul noetic al oamenilor desăvârșiți, care au învins micile și marile tentații, care au depășit chiar condițiile inumane din închisorile comuniste, care au iertat, uitat și iubit vrăjmașii, care au înțeles, asemenea părintelui Nicolae Steinhardt, că prin convertire au „acces la fericire”, că „omul care-L cunoaște pe Hristos și care-L iubește și care se convertește e un om fericit, e un om care intră într-o zonă a fericirii, iese din întuneric, din chin.”, că este un mare privilegiu Sfântul Botez, deoarece atunci omul devine fiu adoptiv al Tatălui ceresc, „nu mai cunoaște deznădejdea neagră”, pentru că „Botezul sincer nu este apă. Noi nu suntem botezați cu apă. Noi suntem botezați cu Duh și cu foc” și prin urmare „întunericul și frigul nu au acces liber asupra convertitului. Pentru că e căldura Duhului și a focului care imediat te apără”³³.

Este bine să nu se uite că, adesea, nu este nevoie de un discurs savant, că „*Duhul suflă unde voiește*” (In. 3, 8), iar omul se poate schimba radical prin lucrarea lui Dumnezeu, pornind de la un cuvânt, o situație, o imagine, o icoană, dar respectiva experiență duhovnicească trebuie susținută și printr-un ansamblu de învățături care să confere soliditate și permanență, ambianța ecclesială fiind absolut necesară³⁴.

³³ N. Steinhardt, Ioan Pinte, *Primejdii mărturisirii. Convorbiri de la Rohia urmate de jurnal*, Ed. Humanitas, 2006, p. 173.

³⁴ Edificatoare în acest sens este istorisirea părintelui Paulin Lecca: „Stând în fundul bisericii, necunoscut și singur, mă uitam la răstignirea Mântuitorului din fața mea și ziceam: «Tu, Iisus, Îți versi sângele pentru mine, iar eu mă tăvălesc în noroiul păcatelor». Lacrimile curgeau șiroaie. Nu le mai puteam stăpâni. Mi se sfâșia inima de mila lui Iisus. Mi-era rușine de cei din jurul meu. Nu știam pe atunci că lacrimile de pocăință sunt un dar trimis de Dumnezeu pentru spălarea păcatelor. A doua zi, am intrat în biblioteca Facultății. N-am cerut nici o carte de teologie savantă. Foamea nu

B. *Canonul Ortodoxiei*, o carte-eveniment

Situat în continuitate firească cu gândirea marilor predecesori, părintele profesor Ioan I. Ică jr ne oferă în ampla sa introducere³⁵ la *Canonul Ortodoxiei*³⁶ o analiză profundă a stadiului cercetării teologice, din perspectivă biblică, doctrinară, liturgică și canonică, evidențiind totodată magistral și contextul cultural actual.

În abordarea temei naturii teologiei părintele profesor Ioan I. Ică jr. îl urmează pe Jean-Luc Marion și precizează că discursul teologic, fiind unul bipolar, teo-logic, poate fi practicat în două registre în funcției de prioritatea acordată uneia sau alteia dintre cele două componente ale sale: Dumnezeu și rațiunea. Se poate prezenta fie ca o teo-logie rațională în care omul este cel care vorbește despre Dumnezeu (*de Deo, peri Theou*), fie ca o teo-logie revelată, în care Dumnezeu vorbește despre Sine Însuși (*a Deo, para Theou*). De fapt, „situl” originar al teologiei este unul euharistic, așa cum reiese din episodul paradigmatic din Sfânta Evanghelie după Sfântul Evanghelist Luca (24, 13-35). Chiar dacă erau cunoscători ai textelor mesianice, acestea se clarifică abia când Însuși Cuvântul non-textual interpretează textul și Se face cunoscut dispărând exact în momentul revelării în Euharistie, după ce pâinea a fost frântă și primită³⁷. Adevărata credință înseamnă consimțirea la o pierdere: re-

venea din partea minții, ci din partea inimii. Am cerut Evanghelia. Când m-au văzut colegii că citesc Noul Testament, au rămas nedumeriți; unii chiar râdeau. Am început s-o citesc așa cum citesc romanele. Iar când am ajuns la Evanghelia lui Ioan, m-au podidit lacrimile. Mi-era milă de Iisus. Lumina lui Hristos, luminând ca un bec în capul meu, mi-a arătat clar primejdiile pe care nu le vedeam înainte. Mi-a arătat lămurit prăpastia fără fund spre care mă trăgeau beția și desfrânarea. Iar inima, cuprinsă de dragostea lui Iisus, nu voia să mai iubească în duhul patimilor diavolești. Până și voința, ajutată de harul ceresc, s-a înduplecat, mergând pe urmele noilor lumini ale minții și ale inimii. Domnul Iisus, care își prisosește harul acolo unde se înmulțește păcatul, mi-a venit în ajutorul tuturor gândurilor și intențiilor bune”, Arhim. Paulin Lecca, *De la moarte la viață*, Ed. Paideia, 1996, p. 37.

³⁵ Se vor reda anumite fragmente din Canonul Ortodoxiei, însoțite de câteva comentarii pentru facilitarea discuțiilor în cadrul celui de al doilea Colocviu Național de Teologie Dogmatică.

³⁶ Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis/Stavropoleos, 2008.

³⁷ *Ibidem*, p. 61.

nunțare la a-L mai vedea pe Hristos în corpul lui de carne, pentru a-L întâlni în Duhul Sfânt la Liturghie. Credința este renunțare la întâlnirea și la fixarea gnostică nemijlocită – de fapt imaginară – pe Iisus Hristos prin reducerea Lui la cunoaștere, magie sau morală. Aceste trei ispite sunt tot atâtea forme de necrozare, de reducere la obiecte moarte, și se manifestă în derivatele proprii fiecărei confesiuni creștine: biblicismul lui „Sola Scriptura” protestant, magia lui „ex opere operato” romano-catolic (din nefericire câteodată și ortodox) și activismul și eticismul secularizat („deeds not creeds”). Prin urmare credința creștină are o structură sacramentală și eclesială³⁸.

Situl euharistic original al adevăratei teologii este reprodus mereu de Liturghia Bisericii, unde episcopul, *teo*-logul prin excelență, prezidează Euharistia și invită comunitatea să interpreteze cuvintele Scripturilor citite din perspectiva Cuvântului dumnezeiesc Persoană, Care este autorul lor, dar în același timp și dincolo de ele. Cuvântul-Persoană nonverbal, Care Se face trup și pâine din iubire, este Cel care prin venirea Lui saturează de absolut textul Scripturii făcându-l infinit și, prin urmare, Revelație dumnezeiască. Singurii *teo*-logi adevărați sunt episcopul, care știe plecând *de la Cine* anume vorbește, și sfântul, care știe *despre Cine* anume vorbește, fiindcă ambii pătimesc, participă și imită – unul la modul liturgic, iar altul mistic-martiric – misterul iubirii Cuvântului nonverbal făcut trup din iubire, și astfel zidesc comunitatea creștină ca Trup mistic al Acestuia³⁹. Părintele profesor Ioan Ică precizează apoi că în vederea predării teologiei în universitate, profesorii au nevoie de delegația/ binecuvântarea episcopului, iar pentru a o practica și înțelege în mod real ca *teologie* este nevoie absolută ca ei și studenții să participe la Sfânta Liturghie pe care să o prelungească și să o interiorizeze apoi printr-o viață personală de asceză, meditație și rugăciune sub călăuzirea unui duhovnic. Aceasta cu atât mai mult cu cât locul *teologilor* ierarhi și harismatici, episcopi și monahi, este preluat acum de profesorii universitari, *teo*-logi științifici tot mai specializați și autonomizați în demersurile lor intelectuale și în pretențiile de autoritate doctrinară în Biserică și societate.

³⁸ *Ibidem*, pp. 64-65.

³⁹ *Ibidem*, pp. 60-61.

Dacă în secolul al XIII-lea (cu Toma d'Aquino) teologia a devenit știință, în secolul al XIX-lea (cu Auguste Comte) știința a devenit teologie și noua religie a umanității, din mixajul ilegal între știință și religie rezultând apoi ideologiile funeste din ultimele două secole, unele prezente și astăzi, cu consecințe devastatoare pentru umanitate. Pentru a-și putea păstra locul devenit inconfortabil în universități ca urmare a criticilor raționaliste la adresa religiosului în general și a tradiției creștine și a Bisericii în special, teologia academică a adoptat în cheie critică fie modelul științelor filologice, fie al celor istorice, fie le-a combinat într-o unică metodă științifică „istorico-critică” de investigare a tradiției creștine⁴⁰.

După cum afirma preotul profesor Georges Florovsky, Părinții Bisericii au fost platonicieni în mistică, dar aristotelicieni în dogme, exprimând astfel ascensiunea sufletului spre Dumnezeu în categoriile Unului, iar pogorârea lui Dumnezeu spre om în cele ale Ființei. Prin abandonarea treptată a motivului Unului apofatic și fixarea unilaterală a registruului ființei, scolastica occidentală din secolul al XIII-lea a operat mutația raționalistă cu consecințe incalculabile de la anagogie la analogie, de la simbol, fie și alegorizat, la concept⁴¹.

Ortodoxia a refuzat să așeze semnul egalității între concept și conținutul conceptualizat, „salvând” astfel misterul credinței, teologia fiind mai degrabă doxologică și mărturisitoare, decât analitică și discursivă. În acest sens este revelatorie terminologia folosită la sinoadele ecumenice. Sinodul I (Niceea, 325) emite un „ekthesis” al credinței, o expunere cu valoare de decret, adresată în primul rând episcopilor. Sinodul II (Constantinopol, 381) formulează un „symbol” de credință pentru uz liturgic, care se va impune drept Simbol de credință cu valoare universală la Sinodul IV (Calcedon, 451). Sinodul III (Efes, 431) a refuzat să formuleze un nou „ekthesis”. Sinodul V (Constantinopol, 553) a emis împotriva așa-numitelor „Trei capitale” doar o sentință de condamnare încheiată cu 14 anateme. Sinoadele IV (Calcedon, 451), V (Constantinopol, 681) și VII (Niceea, 787) au formulat câte un „horos” special împotriva ereziilor pentru care fuseseră convocate, având în centru textul

⁴⁰ *Ibidem*, p. 62.

⁴¹ *Ibidem*, p. 66.

„ekthesis”-ului de la Niceea și al „symbol”-ului de la Constantinopol (cel din 787 citează doar symbol”-ul de la Constantinopol). Decisivă, afirmă părintele profesor Ică, este traducerea corectă a grecescului *horos* prin „bornă” (*terminus*) împotriva ereziilor – părintele Stăniloae numea dogmele „delimitări”⁴² –, iar nu prin „definiție” (*definitio*) pozitivă a credinței; obiectul „horo”-ilor nu este deci în chip nemijlocit credința, ci terminologia corectă pentru exprimarea și interpretarea credinței⁴³, altfel spus, hotărârile sinoadelor erau la origine doar fixări contextuale care răspundeau unor probleme concrete ale „canonului” evanghelic și apostolic al Bisericii⁴⁴. Prin urmare, s-ar putea afirma că „horo” aveau deja o valoare hermeneutică, relevanța lor relativă de „norma normata” înseamnă că pot fi interpretați sincronic la nesfârșit, dar aceasta nu implică și posibilitatea reformulării lor, chiar dacă, în mod neașteptat, se susține aceasta⁴⁵. Hotărârile sinoadelor ecumenice nu pot fi reformulate nici chiar de un alt sinod ecumenic, pentru că aceasta ar duce la un relativism distructiv. „*Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă*” înseamnă asistența directă a Duhului Sfânt, Cel Care i-a călăuzit pe Sfinții Părinți la tot adevărul și i-a inspirat, chiar dacă nu literal, să formuleze hotărârile sinoadelor. Într-adevăr, „norma normans” pozitivă este credința apostolică atestată în Sfintele Scripturi și actualizată în tradiția liturgică a Bisericii⁴⁶, dar, trebuie încă o dată subliniat că aceasta nu implică posibilitatea reformulării hotărârilor sinoadelor ecumenice, ci explicitarea lor ca un „*infinitus progressus in idem*”, după inspirata expresie a Sfântului Vincențiu de Lerini.

Sporul în claritate conceptuală ascunde însă riscul pseudomorfozei „doctrinariste” a învățăturii creștine, în a cărei capcană a căzut ulterior Occidentul latin, dar de ale cărei tentații nu a fost scutit nici Răsăritul. Răstălmăcirea autoritar-doctrinaristă a formulărilor sinodale ca „definiții dogmatice” sau „dogme definite” n-a lipsit nici în Biserica imperială bizantină, unde adesea împărații, din dorința de a menține unitatea reli-

⁴² *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1978, vol. I, ed. a III-a, p. 97.

⁴³ Diacon Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 118.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 70.

⁴⁶ Diacon Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p. 70.

gioasă în imperiu, au intervenit cu „dogme”⁴⁷ de credință proprii (heterodoxe, dar și ortodoxe), pe care au încercat apoi să le impună prin sinoade întregii Biserici pe baza unei proceduri juridice și prin transformarea improprie și abuzivă a sinoadelor în instituții de stat, și a „definirilor” acestora în „decrete” cu valoare de lege imperială⁴⁸.

Asociată cu informația rece, abstractă, doctrina pare ruptă pentru totdeauna de viața de zi cu zi a creștinului, chiar atunci când este mărturisită și primită formal. Lipsa de interes pentru „doctrină” apare pe fondul unei atracții tot mai accentuate pentru „experiență” și „spiritualitate”⁴⁹. Criza doctrinarismului abstract este sesizată de teologii contemporani, care caută soluții pentru depășirea dihotomiei dintre cele două tipuri de înțelegere a religiosului: cel premodern, scolastic, metafizic, și cel modern, liberal, hermeneutic. Dacă pentru viziunea premodernă adevărul religios este de natură propozițională, doctrinaristă, informativă, obiectivistă – doctrinele sunt fapte obiective, realități ideale, „sui generis”, pentru cea liberală modernă, adevărul religios este subiectiv, experiențial și expresiv – doctrinele sunt obiectivări noninformative și nondiscursive ulterioare ale unor experiențe și sentimente profunde primordiale. Ieșirea din impasul creat ar fi, potrivit lui George Lindbeck⁵⁰, a treia viziune, „postliberală” despre religie ca sistem cultural lingvistic. Religia ar fi analogă limbii, și așa cum limba există înaintea individului care o vorbește, tot așa și religia, ca sistem de simboluri expresive și comunicative, există înaintea omului, care devine religios doar interiorizând acest sistem prin deprinderi și exercițiu practic. Metoda „teologiei postliberale” este, prin urmare, una *intratextuală*, plecând de la primatul narativului autoreferențial al Scripturii centrate pe Persoana

⁴⁷ Părintele Ică subliniază că Biserica și Sinoadele au fost mai degrabă rezervate față de termenul *dogma* aplicat la credință. Niciunul din cele două sensuri concrete ale acestuia: filosofic sau juridic – opinie filosofică sau decret, decizie – nu erau adecvate, întrucât însemnau o reducere antropologică inacceptabilă a credinței, fie intelectualistă, fie voluntaristă. Nota în *op. cit.*, p. 70-71.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Am putea, prin păstrarea proporțiilor și importanței temei, să asemănăm acest deziderat cu cel al cuiva care aspiră la învățarea unei limbi străine, dar nu are răbdare să-i studieze structura, gramatica, vocabularul, ci vrea să converseze imediat.

⁵⁰ *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, 1984, la diacon Ioan I. Ică jr, *op.cit.*, p. 72.

lui Hristos. Cu alte cuvinte, nu încearcă să traducă Scriptura în categorii extrascripturistice – metafizice sau istorice, cum face teologia scolastică și cea liberală –, ci să redescrie realitatea în categoriile scripturistice⁵¹.

Din nefericire teologia biblică ortodoxă a avut în secolele XIX-XX un loc mai degrabă secundar și auxiliar în sistemul instituțiilor academice ortodoxe, atât în perioada dominației teologiei de tip scolastic occidental, când teologia biblică era subordonată unei dogmatici de tip abstract-doctrinarist, căreia trebuia să-i ofere infrastructura scripturistică, cât și după cotitura „neopatristică”. Dar, atât în valoroasele dogmatici nescolastice ale secolului XX, cât și în studiile pe teme liturgice, ascetico-mistice, canonice sau istorice de inspirație neopatristică, lipsește o angajare serioasă cu Scriptura și cu științele biblice moderne, întrucât Sfânta Scriptură și Părinții Bisericii sunt citați/invocați drept simple confirmări, detașate din context, ale unor teze dogmatico-filozofice decurgând din opțiuni anterioare luate din alte registre metodologice. S-a ajuns ca dogmele să fie reduse la formulele lor, fiind detașate atât de procesul istoric și de dezbaterile care le-au produs, cât și de conținutul lor teologic pe care acestea trebuiau să-l protejeze și asigure: Revelația lui Iisus Hristos Cel răstignit și înviat, precum și, mai ales, concretizarea biblică a acestei Revelații. S-a reiterat astfel și în spațiul ortodox situația din Occident: divorțul dintre dogmatică și exegeză, dintre studiile patristice și sistematice. Deoarece Dogmatica tindea spre filozofie și metafizică, științele biblice moderne s-au fixat pe sensul istoric al textelor scripturistice postulat ca independent de cel dogmatic și restituit cu ajutorul metodei istorico-critice⁵².

Dar cheia Scripturilor și a coerenței lor simbolice este misterul pascal: moartea și învierea lui Iisus Hristos oferă „lentila hermeneutică” prin care Scripturile își primesc adevăratul lor sens și subiect; fiindcă nu Scripturile îl explică pe Hristos, ci Hristos Cel răstignit și înviat explică Scripturile (*exegesato*, In. 1, 18; cf. Lc. 24). Locul revelării Lui și mediul relației cu El este predica apostolică, în al cărei centru se află Evanghelia despre Iisus Hristos, Domnul răstignit și înviat, explicitată prin intermediul Scripturilor în Biserică în cadrul Euharistiei⁵³. Ceea ce

⁵¹ Diacon Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p. 73.

⁵² *Ibidem*, p. 78.

⁵³ *Ibidem*, p. 83.

„biblicismul” protestant tradițional sau fundamentalist a uitat și uită în permanență este, potrivit lui James Barr, profesor de Vechiul Testament la Oxford (1924-2006), paradoxul esențial că în epoca Bibliei nu exista încă o Biblie, că majoritatea personajelor biblice au trăit înainte de Biblie și religia lor nu era una a cărții (în sens islamic sau protestant), nu era controlată de Scripturi. Din contră, Scriptura derivă din credința personajelor care L-au întâlnit pe Dumnezeu, fie în chip nemijlocit, fie prin instituții religioase nescripturistice. Scripturile nu trimit la ele însele, ci la personajele întemeietoare aflate la originea lor. Autoritatea lor nu aparține cărților înseși, ci persoanelor despre care vorbesc: patriarhi, profeți, apostoli, Hristos⁵⁴. În același sens, Jacob Neusner afirma că Scripturile nu se explică pe ele însele, ci se explică prin canon, iar, canonul se explică prin tradiția comunității interpretative. Tocmai această tradiție interpretativă diversă face ca iudaismul rabinic și cel creștin să aibă doar în aparență aceleași Scripturi, iar tradiția lor comună să fie un „mit”⁵⁵.

Dacă iudaismul rabinic s-a fixat biblicist pe un text absolutizat, iudaismul creștinilor era centrat pe o Persoană vie, nu pe un text perfect; libertatea și indiferența scandalosă față de texte ale creștinilor sunt evidente în faptul că n-au ținut să păstreze cuvintele lui Hristos în însăși limba în care au fost rostite (aramaică), ci au acordat traducerii și interpretării grecești forța și valoarea deplină a expresiei lor originare. Religie a Cuvântului prin excelență, creștinismul este în același timp o religie a traducerii inspirate, ba chiar a unei traduceri vii, permanente. Aceasta este semnificația profundă a faptului că Biblia Bisericii creștine a fost de la început *Septuaginta* greacă, nu *TaNaK*-ul ebraic. *Septuaginta* nu era fiica, ci sora textului masoretic, nu o simplă traducere, ci o nouă ediție a Scripturilor ebraice citite ca profeție despre Hristos⁵⁶. Nici scrierile Apostolilor nu sunt o simplă interpretare, un *midrash* creștin al

⁵⁴James Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Philadelphia, 1983, la diacon Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p. 155-156.

⁵⁵Jacob Neusner, *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition*, 1991, la diacon Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p.173.

⁵⁶*Ibidem*, p. 173, 174.

Scripturilor ebraice, ci au în centrul lor proclamarea noutății Persoanei și slujirii lui Iisus Hristos ca Domn⁵⁷.

În concluzie, potrivit părintelui profesor Ioan Ică jr, se impune revenirea la mărturia apostolică a credinței atestată în Noul Testament și articulată trinitar în Simbolurile baptismale (Roman și Constantinopolitan), mai cu seamă în anaforalele euharistice, a căror capodoperă este anafora Sfântului Vasile cel Mare. Aceasta deoarece anaforalele euharistice sunt articularea liturgică pozitivă decisivă, în afara polemicii antieretice, (de care sunt grevate „definirile” sinodale) a credinței Bisericii, ilustrarea perfectă a vechiului principiu: *lex orandi, lex credendi*. Din nefericire, constată teologul sibian, foarte devreme, din rațiuni mistagogice excesive, anafora rostită inițial cu glas tare, în auzul întregii comunități, a început să fie citită în șoaptă („în taină”), lectura ei fiind acoperită de imne și cântări, iar funcția ei mărturisitoare fiind preluată de recitarea înainte a Simbolului Constantinopolitan – care era mărturisirea *baptismală* a neofiților –, recitare introdusă în Liturghie în anii 511-518⁵⁸.

Este important de reamintit că, după ce istorisește evenimentul înțemeierii Bisericii, Sfântul Evanghelist Luca ne spune că primii creștini: „stăruiau în învățătura Apostolilor – *te didahe ton Apostolon, doctrina Apostolorum* – și în comuniune (legătură frățească) – *te koinonia, communicatione* –, în frângerea pâinii – *te klasei ton arton, fractionis panis* – și în rugăciuni – *tais proseuhais, orationibus*” (F.Ap. 2, 42), avem aici fundamentele biblice ale Bisericii universale. Mărturisirea comună și publică (*martyria, homologia, apologia*, cf. I Tim. 6, 13; Mt. 10, 32; Evr. 4, 14; I Pt. 3, 15) a învățăturii Apostolilor (numită în limba latină *doctrina*), trăirea plenară a vieții de comuniune – *koinonia*, împărtășirea din același Potir și rugăciunile pentru „unirea tuturor” compun o simfonie în care se exprimă identitatea și integritatea Bisericii.

Sucesiunea dedusă din acest text revelat (F. Ap. 2, 42), este: *lex credendi, lex vivendi, lex orandi*. Credința (doctrina) este mântuitoare numai însoțită de comuniunea frățească, de primirea Trupului și a Sângelui lui Hristos – prin care devenim contrupești și consangvini cu

⁵⁷ Ibidem, p. 177.

⁵⁸ Ibidem, p. 71.

Domnul cel intrupat, răstignit, înviat și înălțat de-a dreapta Tatălui, și prin care se realizează și consangvinitatea mistică a celor ce se împărtășesc din același potir, superioară celei biologice –, și de rugăciuni pentru toți oamenii (I Tim. 2, 1) – mai precis de atingerea stării de rugăciune curată. De fapt „doxologia este adevăratul loc al dogmei”⁵⁹, întrucât dogma, exprimată doxologic de întreg trupul eclezial, laudă și invocă Sfânta Treime nu „la modul subiectiv și interesat, pentru binefacerile Ei mântuitoare pentru noi (*pro nobis*) arătate în spațiu și timp, aici și acum (*hic et nunc*), ci într-un mod obiectiv, dezinteresat, așa cum este Ea în ființa Ei transcendentă (*extra nos*) și eternă (*in aeternum*). Dogma nu este așadar nici speculație filozofică, nici exegeză biblică, nici predică, nici rugăciune, ci e corespondentul în adresă umană a ceea ce este doxologia în adresă divină”⁶⁰.

În concluzie, primul volum al operei monumentale: **Canonul Ortodoxiei** este o contribuție științifică de excepție, de aceea se impune ca receptarea să fie pe măsura valorii sale.

C. Teologia Dogmatică în contextul sibian

La Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu, disciplina *Teologie Dogmatică Ortodoxă* se predă conform programei analitice în vigoare. Sursele de bază pentru predarea cursului sunt: Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă* (București, 3 vol., ed. a III-a, 2003), Prof. Nicolae Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică* (2 vol., București, 1958, ed. a II-a, vol. 1, 2004, vol. 2, 2005, Cluj-Napoca) și Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Tratat de Teologie Dogmatică și Ecumenică* (București, 1999), precum și prelegeri cu referire specială la opera părintelui Stăniloae.

Este foarte important de menționat că Facultatea de Teologie din Sibiu s-a bucurat timp de patru ani (1995-1999) de prezența, în calitate de profesor asociat, a regretatului părinte Ion Bria, fost profesor de Teologie Dogmatică la București, specialist, recunoscut pe plan mondial, în doctrină creștină comparată, precum și în misiune și ecumenism. Preacucernicia sa activase timp de peste două decenii în cadrul Consiliu-

⁵⁹ *Ibidem*, p. 230.

⁶⁰ *Ibidem*.

lui Ecumenic al Bisericii cu sediul la Geneva și prezentase și reprezentase Biserica Ortodoxă și teologia sa în mod strălucit. Părintele profesor Ion Bria a redactat cursul menționat în mod special pentru mediul ecumenic transilvănean, accentul fiind pus pe identitatea Ortodoxiei în sine și nu pe o metodă comparativă incisivă și contra-productivă, pe cunoașterea documentelor recente din cadrul catolicismului și protestantismului precum și a rezultatelor dialogurilor teologice.

Se dorește ca studenții să facă un efort susținut în parcurgerea materialelor indicate. Teologia Dogmatică nu poate fi învățată după scheme și schițe simplificatoare, fiind vorba despre credința pe care trebuie să o mărturisim chiar cu prețul libertății și al vieții noastre, asemenea sfinților martiri. Se dorește, de asemenea, reliefarea legăturii între cercetarea trecută și cea prezentă, precum și oferirea unor modele de cercetare. *Dogmatica nu înseamnă dogmatism*. Chiar dacă formulele dogmatice sunt definite și definitive, explicitarea lor, așa cum ne învață părintele Stăniloae, se poate realiza neîncetat.

La Sibiu, în mod special datorită prezenței părintelui profesor Ion Bria, s-a început și se dorește să se continue, prin cursuri, lucrări de seminar, de licență, de master și de doctorat, un amplu proces de receptare a operei părintelui profesor Dumitru Stăniloae, cel care în mod indubitabil a avut harisma de a teologhisi⁶¹.

În calitate de cadru didactic la Catedra de Teologie Dogmatică, am încercat, după posibilități, să subliniez echilibrul dintre aspectul diacronic și cel sincron al Sfintei Tradiții, să accentuez dependența discursului dogmatic de exegeza biblică bazată pe opere patristice și, privite critic, pe studiile exegeților contemporani. Prin urmare, așa cum arăta părintele Pavel Florenski, Dogmatica nu înseamnă dogmatism, cercetarea ducând la o autentică înnoire și dezvoltare⁶².

Spre exemplificare, cu referire la teognosie⁶³, am reliefat, urmându-l pe părintele Stăniloae, dificultatea exprimării modului în care poate fi

⁶¹ Cf. art. n. „Considerații privind moștenirea teologică primită de la Părintele Dumitru Stăniloae”, în vol. *Teologia Dogmatică Ortodoxă la începutul celui de al III-lea mileniu*, *Colocviul Național de Teologie Dogmatică*, Arad 30-31 martie 2006, Arad, coordonatori Pr. Conf. Dr. Ioan Tulcan și Asist. Cristinel Iojă, pp. 255-311.

⁶² A se v. *supra* considerațiile părintelui Stăniloae despre înnoirea Tradiției și dezvoltarea doctrinei.

⁶³ „Dumnezeu ne-a făcut pentru a-L cunoaște” – scurtă introducere la theognosia în gândirea Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, ST LXXVIII (2006), nr.4.

cunoscut Dumnezeu: „Orice înțeles referitor la Dumnezeu trebuie să aibă o fragilitate, o transparență, o lipsă de fixitate, trebuie să ne îndemne la revocarea lui și la stimularea spre un altul, dar pe linia lui. Dacă înțelesul rămâne fix în mintea noastră, mărginim pe Dumnezeu în frontierele lui, sau chiar uităm de Dumnezeu, toată atenția noastră concentrându-se asupra înțelesului respectiv sau asupra cuvântului care-L exprimă. În acest caz «înțelesul» devine un «idol», adică un fals dumnezeu. Înțelesul sau cuvântul trebuie să facă mereu transparent pe Dumnezeu, ca neîncăput în el, ca depășind orice înțeles, ca punându-Se în evidență când cu un aspect, când cu altul al infinitei Lui bogății”. Probabil din această cauză, în primele secole ale Bisericii nu a existat o *teologie* ca disciplină metodică sau ca *scientia* și, prin urmare, teologii acestei perioade nu au urmat o metodă dată pentru a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu. Chiar dacă inițial s-a folosit termenul grecesc *gnosis*⁶⁴, din cauza posibilelor asocieri cu gnosticismul, scriitorii creștini din timpul lui Origen au adoptat termenul *theologia*, nu în sensul modern, academic, ci având o conotație mistică, desemnând meditația și contemplația în cadrul unei comunități ecclesiale. La Sfinții Părinți scrie Paul Evdokimov – termenul „teologie” înseamnă contemplația Tainei Sfintei Treimi – *theoria tes agias Triados*⁶⁵.

⁶⁴ L. Bouyer își manifestă îngrijorarea relativ la faptul că în ultima perioadă a devenit o modă la teologii protestanți, dar nu numai, să considere că tot ce ține de contemplație în tradiția creștină, este de origine greacă. Cauza ar fi studierea unor termeni filosofici scoși din contextul în care au fost folosiți de Părinți. De exemplu, este absolut fals să se afirme că termenul grecesc *gnosis*, însemnând cunoaștere, ar fi fost împrumutat de Părinți (Clement Alexandrinul și Origen) din vocabularul ereticilor pe care cercetătorii din secolul al XIX-lea i-au numit „gnostici”, ca și cum apelativul s-ar referi doar la ei. De fapt, Părinții i-au numit pe aceștieretici „pseudo-gnostici”, rezervând Bisericii, adevărata „gnosis”. Este fals, de asemenea, să se afirme că prima dată cuvântul „gnosis” a fost folosit în filosofie, deoarece aici n-a avut niciodată un sens limitat, ci foarte larg. Cunoașterea propriu-zis filosofică este numită totdeauna *episteme*, niciodată *gnosis*. În *Septuaginta*, termenul *gnosis* ajunge să însemne cunoașterea lui Dumnezeu. Odată cu Philon din Alexandria, *gnosis* desemnează cunoașterea specific religioasă, dar întotdeauna în legătură cu textele biblice pe care le citează în grecește. Termenul a fost folosit de primii scriitori creștini, ex. Sfântul Apostol Pavel, deoarece era un termen biblic. (L. Bouyer, *Introduction to Spirituality*, Desclee, New York, 1961, p. 264, 267, 268).

⁶⁵ Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în Tradiția răsăriteană – Învățătură patristică, liturgică și iconografică*, trad. rom., Pr. Lect. Dr. Vasile Răducă, Ed. Christiana, București, 1995, p. 20-21.

Părintele Stăniloae pledează pentru complementaritatea celor două moduri de cunoaștere a lui Dumnezeu: „Noi socotim că cele două feluri de cunoaștere nu se contrazic și nu se exclud, ci se completează (s.n)”. VI. Lossky semnală pericolul neînțelegerii sensului adânc al apofatismului, existând pericolul de a fi confundat cu agnosticismul: „Ne vom întreba dacă apofaza lui Dionisie, care pare o depășire a Trinității, nu presupune un aspect al Divinității care va fi superior Dumnezeului personal al tradiției iudeo-creștine. Și pentru că apofaza este un bun comun al gândirii religioase, căci o găsim tot așa de bine în India ca și la neoplatonicii greci sau, mai târziu, în mistica musulmană, am avea dreptul să vedem în metoda negativă dionisiană consacrarea unei supremații a misticii naturale asupra teologiei revelate. Un sincretism mistic s-ar așeza atunci deasupra credinței Bisericii, iar altarul păgân al lui *Theos agnostos* ar rămâne superior altarului creștin al unui Dumnezeu revelat, Cel care a fost predicat de Sfântul Apostol Pavel în Areopag”⁶⁶. Pentru a evita acest pericol, Părintele Stăniloae a accentuat importanța unirii ipostatice⁶⁷ pentru gnoseologia teologică creștină și a dezvoltat trei trepte sau trei grade ale apofatismului. Am subliniat că apofatismul nu în-

⁶⁶ VI. Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Ed. Humanitas, 1998, p. 10.

⁶⁷ Datorită unirii ipostatice, nu mai putem susține o *theognosie* „din afară”, ci „din interior”. Părintele Stăniloae vorbește despre „cunoașterea lui Dumnezeu de către noi în Hristos” (s.n.), precizând că firea umană este „în Hristos la capătul desăvârșit al cunoașterii de Dumnezeu și deci și al cunoașterii de sine, sau dincolo de orice posibilitate de dezvoltare, la nivelul maxim la care se poate cunoaște această fire și la care poate cunoaște pe Dumnezeu, și Dumnezeu o cunoaște de asemenea la acest capăt final și maxim al ei. În Hristos a ajuns la împlinire ca în primul exemplar planul de mântuire și de îndumnezeire a creației. Mai sus nu poate duce acest plan. Dumnezeu nu vine mai aproape de om decât a făcut-o în Hristos. Unirea între Dumnezeu și om nu poate înainta mai departe. Noi nu putem înainta la o mai mare împlinire decât în Hristos deoarece în El s-a realizat o interiorizare reciprocă totală între Dumnezeu și umanitate, mai mult decât prin har. E o interiorizare într-un ipostas. În Hristos, Dumnezeu cunoaște umanul ca pe Sine Însuși, căci El e și om, iar umanul cunoaște pe Dumnezeu ca pe sine însuși, căci același e și Dumnezeu. În Hristos e dată posibilitatea ca noi să înaintăm spre treapta la care Dumnezeu cunoaște pe om cum Se cunoaște pe Sine Însuși și omul cunoaște pe Dumnezeu cum se cunoaște el însuși. Dar pentru aceasta noi trebuie să înaintăm spre unirea cu Hristos.” (TDO, vol. I, p. 241, 49, 242). Aceste cuvinte de o excepțională importanță se găsesc în capitolul despre atributele divine, mai precis, la „Atotștiința și înțelepciunea lui Dumnezeu și participarea creaturilor raționale la ele”, și nu în capitolul despre cunoașterea lui Dumnezeu, de aceea nu sunt destul de mult subliniate.

seamnă numai *via negativa*, ci înseamnă și experiența prezenței lui Dumnezeu prin rugăciunea neîncetată și prin vederea luminii dumnezeiești, în lumină fiind prezent Luminătorul – Hristos (ex. experiența lui Saul pe drumul Damascului). Accentul pe incomprehensibilitatea ființei dumnezeiești nu duce la un pesimism gnoseologic, deoarece Persoana transcende natura, în lucrare – *energeia* este prezent în mod nemijlocit, Lucrătorul.

În concluzie, am subliniat din nou complementaritatea dintre catafatism și apofatism, precum și relația dintre treptele apofatismului, prin redarea cuvintelor Sfântului Simeon Noul Teolog, cel care ne învață că, atunci când „se ridică la cele desăvârșite”, omul primește darul de a depăși *via negativa* prin experiența epectazică a prezenței nemijlocite a lui Dumnezeu Cel Unul în Treime, „față către Față”, nu doar „în parte” (I Cor. 13, 9-12)⁶⁸.

În privința cosmologiei teologice am accentuat tema raționalității lumii⁶⁹, care, împreună cu apofatismul, constituie punte sigură de dialog cu științele exacte. Am încercat să prezint această temă, pornind de la opera maximiană și prin referirea la receptarea și dezvoltarea ei de către părintele Stăniloae. Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul, *logos*-ul unui existent este principiul sau rațiunea sa esențială, ceea ce-l definește fundamental și-l caracterizează ca atare, dar, de asemenea, finalitatea sa, pe scurt rațiunea sa de a fi în dublul sens menționat. Dar principiul și finalitatea sa sunt în Dumnezeu: de aceea cuvântul *logos* are și un sens duhovnicesc, nu se identifică ca la Aristotel, cu materia și forma⁷⁰, sau altfel spus, cu „*logoi* naturali ai lucrurilor”⁷¹, aceștia fiind încă „suprafață”. Materia și forma unite cu senzația produc pasiunile (patimile) șiucid gândurile conforme naturii, adică adevărata contemplare naturală⁷². Epiphaneia-ei (în sensul de suprafață) lucrurilor create, I se opune un

⁶⁸ Cf. și art.n.: „Theognosia mistic-sacramentală în ambianța ecclesială”, în vol omagial: „*Ale Tale dintru ale Tale*”. Liturghie – Pastorație – Mărturisire. *Prinos de cinstire adus I.P.S. Dr. Laurențiu Streza la împlinirea vârstei de 60 de ani*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2007, p. 596-615.

⁶⁹ „Raționalitatea lumii și misterul lui Dumnezeu-Iubire”, RT VII/LXXIX (1997), nr.3, pp. 112-142.

⁷⁰ Ad. Thal. q. 65, PG 90, 744D sq.

⁷¹ Ibidem, 745D.

⁷² Ibidem, 760 D.

logos ascuns în ele, care tinde spre Dumnezeu, *theoteles logos*. Faptul că orice lucru care există corespunde unui *logos* face ca diversitatea lumii create și singularitatea fiecărui existent să fie fondată în Dumnezeu. Orice existent are în același timp un *logos* care-l situează într-un gen (*genos*), într-o specie (*eidos*), și care-i definește esența (*ousia*) sau natura (*physis*) (Sfântul Maxim se referă adesea la acest *logos*, fundamental, al naturii – *blogos tes physeos*), un *logos* care-i definește constituția (*krasis*), *logoi* care-i definesc puterea, respectiv lucrarea, pasiunea, dar, de asemenea, ceea ce-i este propriu în legătură cu cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, poziția, mișcarea, stabilitatea și un mare număr de alți *logoi* care corespund calităților sale multiple. În conformitate cu toți acești *logoi* toate cele ce există „au o ordine și o permanență și nu se îndepărtează cu nimic de proprietatea lor naturală, nici nu se schimbă în altceva, nici nu se amestecă”. Anumiți *logoi* au o funcție particularizantă, pentru ca lucrurile să nu se confunde, iar alții au o funcție unificatoare, pentru a se ajunge la o unitate supremă, în lume existând în același timp „o diferență indivizibilă” și o „particularitate inconfundabilă”. Unitatea desăvârșită a *logoi*-lor este realizată în și prin *Logos*-ul, Cuvântul lui Dumnezeu, care este începutul și sfârșitul (finalitatea) tuturor *logoi*-lor, întrucât sunt conținuți și subzistă în El înainte ca toate cele create să fi fost aduse la existență. Prin urmare, orice creatura există, prin *logos*-ul său, virtual la Dumnezeu mai înainte de veci, dar actual, potrivit aceluiași *logos*, începe să fie atunci când Dumnezeu, potrivit înțelepciunii Sale, a socotit oportun s-o creeze. După prezentarea temei rațiunilor creației, am adus câteva lămuriri și în privința altor termeni folosiți: *nous*, *noema*, *noesis*.

Ca o introducere la Hristologie am propus o schiță de exegeză⁷³ la *Carmen Christi* din Epistola către Filipeni, foarte probabil cel mai interpretat text din Noul Testament⁷⁴. Au fost necesare câteva precizări de terminologie: a) *morphe-shema-eidos*; b) *morphe-ousia*; c) *morphe-eikon*; d)

⁷³ „Forma Bisericii” – prezența tainică a Sfintei Treimi în viața umană”, în Anuarul Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu, 2000-2001, Editura Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2001, pp. 186-211.

⁷⁴ Markus Bockmuehl, „The Form of God» (Phil.2,6) Variation on a theme of Jewish Mysticism”, în *The Journal of Theological Studies*, New series, April 1997, vol.48, part 1, Oxford, at the Clarendon Press.

morphe-doxa, precum și împărțirea în trei secțiuni: a) *preexistența* Celui care Și-a asumat firea umană; b) *întruparea* prin *chenoză*; c) *preînălțarea* lui Iisus Hristos. Demersul a fost continuat în cadrul eclesiologiei unde am încercat să decelez expresia părintelui Stăniloae „*forma Bisericii*”, folosită de mai multe ori în *Dogmatica* sa. Am redat citatele respective și am subliniat importanța mai mare pentru demersul pe care îl întreprindeam a două dintre acestea: „opera de mântuire al cărei fundament a fost pus în natura omenească a lui Hristos este dusă la îndeplinire în *forma Bisericii*, care este unirea noastră cu Dumnezeu și între noi”; „(...) Biserica rămâne mediul în care se aplică până la sfârșitul lumii Revelația și prin care se dăruiește puterea mântuitoare a lui Hristos prin Duhul Sfânt, ca mediu în care unii oameni cer și primesc pe Hristos și cresc în El și se *conformează* Lui ca model.” Am considerat că este foarte posibil ca originea acestei sintagme să fie în opera maximiană, al cărei autor s-a inspirat la rândul său din imnul hristologic din Epistola către Filipeni. Sfântul Maxim desemnează, de fapt, *troposul filial* care este noua relație (*schesis*), care se substituie vechii relații și vechiului raport dintre cauză și efect, preluând din scrierea paulină termenul *morphe*. *Formei* de rob luate de Adam în urma păcatului, Biserica îi substituie prin harul Duhului Sfânt, *forma* și vocația (*prosegorian*) unică a filiației, care este și noua naștere (*anaghenomenon*) și noua creație (*anademiourgoumenon*). Fapt posibil deoarece Fiul lui Dumnezeu a asumat „forma” noastră de fii căzuți, pentru a ne oferi „forma” Sa, frumusețea și strălucirea Sa, pentru a ne introduce în filiația restaurată, noua creație (II Cor. 5, 17), care este Biserica, prin Botezul în Duhul Sfânt.

După ce am accentuat faptul că expresia *forma Bisericii* nu este biblică, dar întâlnim în Noul Testament expresia „*μορφή Θεου*”, „*Cel Ce dintru început fiind în chipul – morphe, forma lui Dumnezeu*” (Filip. 2, 6), am continuat prin a arăta că nu găsim un ecou al expresiei din Filip. 2 nici în religia greacă, nici în Vechiul Testament sau în iudaism, deoarece evenimentul de pe Tabor este o noutate absolută. Am arătat în continuare legătura cu *Metamorphosis – Schimbarea la Față* a Mântuitorului⁷⁵. Subtitlul folosit, aparține părintelui Stăniloae, și oferă

⁷⁵ Temă reluată și în art.: „*Metamorphosis, metamorphote* – „Schimbarea la Față a lui Hristos pe Tabor, dovada anticipată despre lumina Sfintei Treimi, ce va iradia din

cheia înțelegerii evenimentului Schimbării la Față a Mântuitorului, pe-trecut, ca toate celelalte, „pentru noi și pentru a noastră mântuire”, adică are o relevanță directă pentru noi. Mt. 17, 2 „*kai metamorphothe emprosthen auton, kai elampsen to prosopon autou hos ho helios, ta de himatia autou egeneto leuka hos to phos*”. Mc. 9, 2-3 „*kai metamorphothe emprosthen auton, kai ta himatia autou egeneto stilvonta leuka lian, hoia gnaphheus epi tes ges ou dynatai outos leukanai*”.

Textul sugerează că Schimbarea la Față a avut loc pentru cei trei ucenici. Aceștia nu-L mai văd în *morphe doulou*, ca până atunci, ci au privilegiul să-L vadă în *forma* Sa dumnezeiască de care nu S-a despărțit niciodată, și nici nu Se putea despărți, fiind Dumnezeu adevărat, iar *morphe Theou* ține intim, este inseparabilă de ființa Sa dumnezeiască. „Tomul aghioritic” este edificator în acest sens: „Se schimbă la față nu primind ceea ce nu avea, nici preschimbându-Se în ceea ce nu era, ci descoperindu-Se ucenicilor Săi ca ceea ce era, deschizând ochii lor și făcându-i din orbi, văzători. Căci rămânând Același S-a făcut văzut acum ucenicilor, arătându-Se altfel de cum Se arăta înainte. Căci El este lumina cea adevărată (In. 1, 9), frumusețea slavei”⁷⁶.

Cei trei au devenit „stâlpi” – *styloi* în Biserica primară (cf. Gal. 2, 9) și datorită calității de martori oculari ai acestui eveniment cu profunde semnificații. *Morphe, eikon* și *doxa* sunt concepte interconectate, dar nu interșanjabile. *Septuaginta* descrie evenimentul transfigurării lui Moise folosind termenul *dedoxastai* (Exod 34, 29), „*kai en dedoxasmene e opsis tou chromatou tou prosopou autou*” (v. 30) și *dedoxastai* (v. 35). Sfântul Apostol și Evanghelist Matei folosește verbul *metemorphothe* probabil pentru a face o paralelă cu „glorificarea” (*dedoxastai*) lui Moise. Formularea: „*Kai elampsen to prosopon autou hos ho helios*”, nu se folosește doar ca o reminiscență din Exod 34, 29, ci pentru a trimite mai departe. Faptul că Moise a fost acoperit de lumina slavei lui Dumnezeu – *shekinah* este atestat de mai multe scrieri iudaice, lumina care a strălucit pe fața lui Moise în Sinai și a rămas cu el, este lumina primordială pierdută de Adam și Eva. Moise apare astfel ca un „nou Adam”. Cu atât mai mult

trupul Său înviat și al tuturor celor ce-și vor arăta credința prin faptele lor”, RT IX/LXXXI (1999), nr. 3, pp. 69-81.

⁷⁶ Tomul aghioritic, in FR VII, Ed. I.B.M.B.O.R., 1977, p. 418-419.

despre Mesia se credea că va avea strălucire, și astfel lumina Schimbării la Față este, în primul rând, un element definitoriu care-L confirmă pe Iisus ca Mesia, iar în al doilea rând, împreună cu vocea cerească, confirmă legitimitatea învățaturii Mântuitorului, așa cum strălucirea feței lui Moise întărea cuvintele adresate israeliților. Dar, așa cum s-a arătat în acest studiu, strălucirea feței lui Moise nu se poate confunda cu strălucirea Feței Domnului. În Hristos nu redobândim ce a pierdut Adam, ci ceva nou și desăvârșit, împlinirea umanului prin unirea cu modelul și sursa împlinirii, Logos-ul întrupat. S-au folosit mai multe referințe patristice, reiau aici pe aceea din *Capita theologica et oeconomica*, în care Sfântul Maxim se referă la cele două forme în care Se descoperă Hristos celor care studiază Sf. Scriptură cu mare atenție. Mai întâi vorbește de „forma comună și mai publică” (*koinen kai demodesteran morphen*), prin care înțelege Întruparea, la care se referă Isaia: „*L-am văzut, dar nu avea nici formă nici frumusețe*” (*kai eidomen auton, kai ouk eihen eidos oude kallos*) (Isaia 53, 2). Însă există și o „formă mai ascunsă” (*kryphiotera morphē*), prin care Se manifestă Hristos, așa ca pe Tabor, „*Împodobit ești cu frumusețea mai mult decât fiii oamenilor*” (*oraios kallei para tous yiους ton anthropon*) (Ps. 44, 3). Acest mod de descoperire a Domnului nu a fost rezervat exclusiv celor trei ucenici, ci este pentru toți cei care de-a lungul veacurilor vor excela în cultivarea virtuților.

În final s-au redat și câteva fragmente edificatoare din slujba Schimbării la Față, cum ar fi: „*Cel ce cu Moise de demult a grăit prin închipuiri în Muntele Sinai, zicând: Eu sunt Dumnezeu, Acesta iarăși astăzi în Muntele Taborului Se schimbă la față, arătând chipul cel dintâi cu razele luminii. Pentru aceasta, Hristoase, slăvim puterea Ta*”. De aici reiese relevanța evenimentului asupra firii umane. Se uită prea des faptul că textele sfintelor slujbe sunt parte a Sfintei Tradiții, cale de revelare a adevărului de credință.

Modul trecerii lui Hristos pascal în viața umană sub forma Bisericii s-a explicat prin sublinierea înțelesul verbului *morphoo*, întâlnit o singură dată în Noul Testament: „*O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii până ce Hristos va lua chip- [formă] în voi*” (*tekna mou, ous palin odio mehris ou morphothe Hristos en hymin*) (Gal. 4, 19); apoi, prin referirea la „Mystagogia” Sfântului Maxim, s-a precizat cum unei mari diversități umane Biserica le conferă deopotrivă o singură formă și numire dumneze-

zeiască (*theian morphen kai prosegrian*), adică existența și numele de la Hristos. S-a realizat legătura cu Sfânta Taină a Botezului și cea a Mirungerii, pecetea- *sphragis* Duhului Sfânt – premisa *hristomorfizării* noastre, prin care trecem de la „hainele de piele” la haină de lumină. Hristomorfizarea sau conformarea noastră lui Hristos este opera Sfântului Duh și a conlucrării umane, fiind un proces epectasic, „din salvă în slavă” (II Cor. 3, 18).

Theosis, conceptul central al soteriologiei ortodoxe, s-a aprofundat prin mai multe precizări cu referire la Psalmul 81(82) și la textul din Ioan 10, 34-36, precum și la expresia petrină: „*părtași ai dumnezeieștii firi*” (*theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes*) (II Pt. 1, 4)⁷⁷. *Hapax legomenon* – în Sfânta Scriptură această expresie a dat naștere multor analize și comentarii, multe reduționiste, întemeiate pe supoziții despre o simplă influență elenistică. S-a oferit o schiță de exegeză, prin folosirea unei diversități de resurse bibliografice. În prima parte s-a tratat despre *synggeneia* ca o premisă pentru *participare*, așa cum apare în filosofia greacă și la mai mulți Părinți ai Bisericii. S-a subliniat că trebuie să se facă distincție clară între concepția filosofică, mai precis pl tonică, despre *synggeneia*, fundamentată pe ideea conaturalității dintre suflet și *Forme*, și accepțiunea creștină a acestui concept, bazat pe înfierea divină, datorată înomenirii Fiului lui Dumnezeu. Partea a doua se ocupă cu textul în sine și oferă perspective exegetice patristice și moderne. Concluzia unui autor citat este că avem nevoie de o traducere mai exactă, cea pe care o avem s-ar baza pe o influență elenistică, și nu trebuie să accentuăm această influență asupra autorului epistolei II Petru, ci mai degrabă asupra traducerii. Traducerea propusă, fundamentată biblic, filosofic și filologic este: „El ne-a dăruit prețioase și foarte mari făgăduințe, pentru ca voi să deveniți parteneri ai lui Dumnezeu, fiind achitați de stricăciunea care a venit în lume din cauza poftelor”⁷⁸.

Pentru a conchide, s-ar putea afirma că, în pofida importanței și implicațiilor doctrinare majore, textul din II Pt. 1, 4 nu este destul de

⁷⁷ „Părtași ai dumnezeieștii firi – «*theias koinonoi physeos, divinae naturae consortes*» (II Pt. 1, 4) – o introducere”, RT XVI/LXXXVIII (2006), nr. 4, pp. 30-59.

⁷⁸ Al Wolters „Partners of the Deity”: A Covenantal Reading of 2 Peter 1, 4, Calvin Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan, vol. 25, no. 1, april 1990, p. 44.

cunoscut, de studiat și de citat. Manualul de „Teologie Dogmatică și Simbolică” din anul 1958 îl amintește succint, dar bine precizat, la capitolul *Ființa și lucrările necreate ale lui Dumnezeu*, scris de părintele Stăniloae⁷⁹: „Despre unirea omului cu Dumnezeu, despre împărtășirea de El, despre fericirea vederii Lui, vorbește în multe locuri Sf. Scriptură. După îndrăznețul cuvânt al Apostolului Petru (II, 1, 4), creștinii sunt destinați să devină «părtași ai firii dumnezeiești». Mântuitorul făgăduiește celor ce împlinesc poruncile Lui că se va sălășlui împreună cu Tatăl în ei (Ioan 14, 23) și spune că cei curați cu inima vor vedea pe Dumnezeu. Ar fi nesperios și neevlavios lucru ca aceste expresii să fie considerate simple metafore, sau expresii emfaticе. Tot ce-i mai substanțial în Revelație s-ar goli atunci de sens.” Sfinții Părinți s-au referit adesea și la *syngenia* și la participarea la cele dumnezeiești, dovadă este faptul că expresia din *II Pt.* 1, 4 a intrat și în cuprinsul unor rugăciuni, cum ar fi „Acatistul Sfântului Apostol Andrei”. În icosul al IV-lea îl laudăm pe cel întâi chemat la apostolie spunându-i: „*Bucură-te că te-ai arătat părtaș al firii dumnezeiești*”.

Apoi am accentuat în mod deosebit Sfânta Taină a Botezului, efectele sale, în special înfierea⁸⁰; am dezvoltat și învățătura despre „Botezul în Duhul Sfânt”⁸¹, cu referire specială la opera Sfântului Simeon Noul Teolog. Biserica a conferit supra-numele de teolog doar la trei Sfinți Părinți: Sfântul Ioan Apostolul și Evanghelistul, Sfântul Grigorie din Nazians (al Constantinopolului) și Sfântul Simeon Noul Teolog. Deși inițial părea a fi un titlu peiorativ, s-a dovedit că Sfântul Simeon Noul Teolog (949-1022) este un mare mistic al Bisericii. Grație părintelui Stăniloae, o mare parte din opera sa a putut fi studiată la noi, împreună cu ediția bilingvă din *Sources Chretiennes*. Sfântul Simeon a accentuat mult importanța actualizării harului baptismal prin lacrimile căinței și a simțirii harului, *aisthesis*, *aishetos*. Termenii folosiți: *penthos* și *katanyxis* sunt doar aparent sinonimi, deoarece al doilea este mult mai nuanțat. *Penthos*

⁷⁹ Chiar dacă nu apare în lista de autori, fiind la *index* în anul 1958; din păcate este ignorat ca autor și în ediția a doua de la Cluj-Napoca, 2006.

⁸⁰ *Υιοθεσία baptismală, premisa îndumnezeirii omului – o introduce*, în vol. omagial: *Omagiu Părintelui Prof. Univ. Dr. Ioan I. Ică*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2007, p. 682-702.

⁸¹ „Botezul în Duhul Sfânt” în învățătura Sfântului Simeon Noul Teolog, în *Revista Teologică*, 1995, nr. 3, pp. 55-71.

provine din verbul *pentheo-* a plânge, a fi în doliu, iar *katanyxis*, din verbul *katanyssō-* a fi pătruns de durere, de remușcare, de căință. Prin *penthos* se exprimă tristețea cauzată de ofensarea cuiva foarte drag, tristețea, doliul cauzat de conștientizarea mântuirii pierdute, iar prin *katanyxis*, reacția psihologică propriu-zisă, adică „străpungerea inimii”, căința sinceră, trăirea foarte acută a ceea ce înseamnă pierderea mântuirii. Înscriindu-se într-o veche tradiție, „darul lacrimilor” dobândește la Sfântul Simeon Noul Teolog o relevanță deosebită, deoarece a fost experiat deplin. Necesitatea absolută a acestei spălări post-baptismale este afirmată în mod repetat de Sfântul Simeon, dar el nu spune niciodată că lacrimile ar fi „materie” pentru o nouă Taină, ci doar semnul inconfundabil al „compunctio cordis”, fără care iertarea păcatelor ar fi imposibilă. Nu este vorba numai despre iertare, ci de o adevărată consacrare în Duhul Sfânt a făpturii născute din nou din „fons lacrimarum”. „Botezul în Duhul Sfânt”, adică experiența profundă și continuă a harului baptismal, nu se poate confunda, nici pe departe, cu învățătura mesaliană sau penticostală despre Botez.

Am înscris această temă în capitolul gnoseologiei teologice, deoarece aparține celei de a doua trepte a apofatismului. Orice demers *theognosic* este irelevant fără componenta etic-ascetică, de aceea părintele Stăniloae a dezvoltat cele trei trepte ale apofatismului în cadrul Asceticii și Misticii.

Întrucât se face mereu referire la opera părintelui Stăniloae, am considerat că studenții trebuie să cunoască și modul în care marele teolog român i-a privit pe cei de alte confesiuni, și chiar de alte religii. În acest sens am prezentat prelegerea despre „sobornicitatea deschisă”⁸². Am arătat care sunt fundamentele biblice ale Bisericii universale și am tratat despre fiecare (F.Ap. 2, 42). Cele patru elemente și succesiunea lor au o mare relevanță pentru Biserica locală și cea universală. Nu putem să ne împărtășim din același potir dacă nu avem aceeași credință și nu trăim în comuniune – *koinonia*, de aceea noțiunea de *intercomuniune* nu are un sens exact, ci este o invenție care denotă ignorarea textului din

⁸² „Sobornicitatea deschisă” ca tipologie ecumenică sau *De la teologia confesională la teologia ecumenică în perspectiva viziunii despre „sobornicitatea deschisă”, în Revista Teologică*, 1997, nr. 4, pp. 87-117.

F.Ap. 2, 42. Nici la Sfânta Liturghie nu ne împărtăşim imediat din acelaşi potir, ci mai întâi rostim împreună acelaşi Crez, într-o atmosferă de adevărată *koinonia* (ne dăm „sărutarea păcii” în altar, dar ar trebui ca toţi credincioşii să realizeze importanţa comuniunii, a legăturii lor frăţeşti), apoi ne împărtăşim din acelaşi potir şi ieşim din biserică în duh de rugăciune pentru toţi oamenii. Conceptul „sobornicitate deschisă” îi aparţine părintelui Stăniloae şi s-ar putea rezuma astfel: cunoaşterea, înţelegerea, trăirea-experierea, mărturisirea, valorificarea şi actualizarea credinţei Apostolilor în integralitatea sa, la care sunt chemaţi toţi creştinii – uniţi după fiinţă, dar diverşi după persoane, familie, neam şi tradiţii, fiind prinşi în ţesătura dialogică între ei înşişi şi între ei şi Dumnezeu, într-o comuniune (*koinonia*) ce poate deveni tot mai accentuată, pe măsură ce ei tind ca toată viaţa lor să se desfăşoare „potrivit întregului”, conform plenitudinii. Părintele Stăniloae a fost conştient de schimbarea operată în Crezul niceo-constantinopolitan, prin înlocuirea originalului grecesc *katholike* (grecii rostesc până astăzi Crezul aşa cum este în original, fără teama de confuzie cu apelativul „catolică” arogat de Biserica din Apus) cu „sobornicească” preluat de la ruşi. Cuvântul „sobornicească” – *sobornaya*, forma adjectivală a lui *sobornost* (comuniune, adunare), nu acoperă semantic originalul *katholike* („potrivit întregului”, *kata* – potrivit, conform; *holos* – întreg, *secundum totum*), prin care se exprimă o totalitate ce nu este geografică, orizontală, cantitativă. Afirmăţia: „Acolo unde este Hristos Iisus, acolo este Biserica universală”⁸³, arată că această unitate a plinătăţii nu depinde nicidecum de condiţii istorice, spaţiale şi cantitative. Atributul „sobornicească” subliniază caracterul de adunare (dar şi *ecclesia* înseamnă adunare), modul de a lua decizii în sobor (sinod), dar nu plenitudinea Bisericii⁸⁴.

„Sobornicitatea deschisă” nu înseamnă, în niciun caz, „catolicitate deschisă”, Biserica Ortodoxă este deschisă spre a-i primi pe cei care împlinesc exigenţele cerute, dar Bisericii Ortodoxe nu i se mai poate adăuga ceva calitativ, deoarece este Biserica Una Sancta, neexistând o dată istorică a apariţiei sale ulterioară Pogorării Duhului Sfânt. Toţi oamenii

⁸³ Sfântul Ignatie Teoforul, *Smyrn.*, 8, 2.

⁸⁴ Tema aceasta este abordată şi clarificată de părintele profesor Ioan Ică jr. în introducerea la *Canonul Ortodoxiei*, *op. cit.*, p. 6.

sunt chemați să se adauge la nucleul constituit în ziua Pogorării Duhului Sfânt, într-o continuitate istorică firească. Biserica este văzută și nevăzută în același timp, această realitate o experimentăm în special la Sfânta Liturghie, când putem cânta împreună cu îngerii, cântarea îngerească.

Sobornicitatea deschisă are o perspectivă profetică, deoarece insistă asupra însemnătății unității creștinilor pentru reconcilierea lumii, fapt realizabil în măsura trecerii lui Hristos pascal în viața umană sub „forma Bisericii” depline, întru El nemaifiind nici iudeu, nici elin, nici rob, nici liber, nici parte bărbătească, nici parte femeiască, ci toți devenind una (Gal. 3, 28).

În concluzie, Dogmatica nu înseamnă dogmatism, ortodoxia nu poate fi despărțită de ortopraxie, nici teognosia de contemplație, ascetică, mistică și viață liturgică, prin urmare, cercetarea științifică însoțită de duh smerit și de evlavie pot rodi o autentică dezvoltare și înnoire în Tradiție, un *infinitus progressus in idem*.

Abstract: Orthodox Hermeneutics as Theological Development within the Tradition. The term postmodernity is generic and expresses the identity crisis which triggered a paradigm change in traditional thought and ethics, and in which the “knowledge condition” is characterized by the disappearance of philosophical “grand narratives” (“grand récits”) which legitimated other intellectual discourses as well.

In postmodernity, we witness “a return of the religious”; religion is crucial to the emergence of the public sphere and in the organization of the tolerant civil society, but it plays no role in defining personal identity. In fact, the development of identity is an act of contradictory delimitation, hierarchization of differences and distances.

Priorități pastorale: tinerii

Pr. Lect. Dr. Mihai IOSU

Pornind de la chipul și exemplul Păstorului cel Bun, în plan pastoral, preotul trebuie să aibă calitățile necesare, un program de lucru bine gândit și eficient dar și multă răvnă, toate acestea încheiate într-o strategie pe termen lung. Chiar dacă, uneori, este omul deciziilor de moment, conducătorul oficiului parohial este, în principal, omul perspectivei. Încă de la instalare, în predica aferentă momentului, noul părinte duhovnicesc, expunându-și concepția despre preoție, etalează grija sa față de toate categoriile de păstoriți. Un loc central îl ocupă tinerii, viitorul parohiei, cei față de care, preotul paroh, va fi și va rămâne un modest și întotdeauna prezent, prieten. „Tinerețea este puritate și zâmbet, este generozitate și avânt, este sete de ideal și dăruire”¹, dar și grupul cel mai afectat și poate infectat, cu elemente și principii dăunătoare. Prin natura sa, tineretul este cel mai avid la tot ce este nou, modern sau trendy. Trăind într-un climat frământat de tot mai multe schimbări, având ca specific neastâmpărul caracteristic vârstei, tinerii de azi, cei preocupați de „metode și formalisme, și un spirit al căutării”², sunt tracasăți de instabilități, încurcați și amăgiți de piața ofertelor, trezindu-se debusolați între aspirații, necunoașteri și neputințe.

Tineretul este dintotdeauna marcat de zbateri cotidiene și frământări profunde. Poate fi considerat inconstant în acțiuni, nonconformist și rebel. „Prezența haosului său existențial poate fi simțită. Întrebările lui existențiale — pentru ce trăiesc? încotro merg? — nu numai că nu primesc un răspuns în haosul contestației, al confuziei și rătăcirii orientate,

¹ Mitropolit Dr. Nicolae Mladin, „Tinerețe și Înviere”, în vol. *Tineretul și creștinismul*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2008, p. 25.

² Dan Puric, *Cine suntem*, Ed. Platytera, București, 2008, p. 15.

dar de mai multe ori se pierde literalmente în climatul general de viață relaxată și indiferență (akedie) care se întinde tot mai mult³. Tânărul contemporan „are o minte ce funcționează cu mare viteză, fie în privința ideilor și a sistemelor, fie numai în cea a dorințelor și poftelor... Spațiile inimii sunt domenii lăsate în paragină, fiind foarte important ca inteligențele să fie pacificate pentru ca ele să poată înțelege rugăciunea”⁴.

În ceea ce privește felul și amploarea de a trăi viața, putem afirma că am descoperit categoria socială cea mai ferventă în a acționa și cea mai imprevizibilă, în ceea ce privește orientarea acțiunilor. „Tinerii noștri vor să-și trăiască viața cât mai intens cu putință, să se bucure de ea. Aici își are rădăcina cauza „răbufnirilor” tinerilor noștri (extremismul, exaltarea, lipsa de măsură, ieșirea din minți). Este vorba de tendințe persistente de autodepășire în orice direcție, chiar și spre monahism, atunci când n-a fost cultivat un duh monahal autentic. În paralel se dezvoltă curente cum sunt anarhismul social, terorismul, antisocialitatea, nihilismul, autoexaltarea și dominația Eului etc.”⁵

De obicei, destul de brusc, preotul paroh, este încunoștințat de apariția și apoi de statornicirea unor astfel de fapte antisociale. Nu de puține ori, șocul este cu atât mai mare cu cât cel ce întruchiează un asemenea derapaj, este un tânăr sau un grup de la care nu se aștepta. „Cartierul general” al parohiei intră în alertă. Se problematizează cazul și se caută soluții, care pot fi de moment, cu rază scurtă de acțiune sau de perspectivă. La nivel parohial a apărut un caz la care preotul și celelalte organe parohiale abilitate trebuie să ia atitudine sau să treacă la (re)acțiune. „Datoria noastră este aceea de a deveni constructori de punți, de a înțelege problemele oamenilor, de a le împărtăși aceste probleme, de a le asculta argumentele. Nu este necesar să le dăm toate răspunsurile dintr-odată. Numai faptul că ne „pierdem” timpul nostru ascultându-i, provoacă simpatie și un început de dragoste”⁶.

Problematica sau pastorația tineretului incumbă o serie de probleme ce-și au obârșia în fieful tinerilor și, care, odată evidențiate, nu pot fi

³ Gheorghios D. Metallinos, *Parohia. Hristos în mijlocul nostru*, Ed. Deisis, Sibiu, 2004, p. 124.

⁴ Olivier Clement, *Taize, un sens al vieții*, Ed. Anastasia, București, 1998, p. 24.

⁵ Gheorghios D. Metallinos, *op. cit.*, p. 124-125.

⁶ Mitropolit Emilianos Timiadis, *Preot, parohie, innoire*, Ed. Sofia, București, 2001, p. 123.

ignore și nici măcar minimalizate. În principal se au în vedere problemele apărute în spațiul parohial datorită lipsei de canalizare sănătoasă a intereselor tinerilor. Deschiderea de astăzi oferită tineretului este și o șansă deosebită, dar și o sursă de capcane. Șansa este dată de paleta diversă de opțiuni, unde fiecare se poate găsi sau regăsi, aducând cu sine bagajul mai mare sau mai mic de știință, credință și conștiință. Capcanele apar atunci când, în dezinvoltura creată de varietate, se schimbă, în mod păgubitor, prioritățile, distorsionându-se valoarea și importanța uneia sau alteia dintre opțiuni. Marcat de un entuziasm, oarecum disciplinat, tânărul se vede doar beneficiarul șansei oferite și nu întrevide posibilele curse întinse cu mijloace și resurse generate de propria ființă.

Absența unui program limpede și cuprinzător, de orientare a tinerețului zilelor noastre, duce, pe de o parte, la grave carențe în dezvoltarea unei imagini corecte și de utilitate maximă, în ceea ce privește prezența activă încununată de prestanță și prestigiu, iar pe de altă parte, la demararea involuntară sau scăpată de sub control a unei activități defavorabile, prin atmosfera creată și contraproductivă, prin consecințe. „Modelul nostru a devenit «omul european», omul «postindustrial» al societății europene”⁷. La acest stadiu ne întrebăm ca Petre Țuțea: „Știi unde poți căpăta definiția omului? În templu. În Biserică. Acolo ești comparat cu Dumnezeu, fiindcă exprimi chipul și asemănarea Lui. Dacă Biserica ar dispărea din istorie, istoria n-ar mai avea oameni. Ar dispărea și omul”⁸.

Direcționarea defectuoasă a lui *homo sapiens* a ajuns ca, la un moment dat, orientarea acestuia să fie spre „*homo economicus*, spre omul gândirii materialiste și a veacului prezent, închis în orizontalitate și secularizare, chiar dacă aparent crede în Dumnezeu și e religios”⁹. Aparența această este exploatată astfel: „Fără Dumnezeu, omul rămâne un biet animal rațional și vorbitor, care vine de nicăieri și merge spre nicăieri. Și el rămâne așa chiar dacă este laureat al premiului Nobel sau măturător”¹⁰.

Transferul de griji și aspirații spre Comunitatea Europeană a dus la instaurarea unui climat de supunere dar și la o vânzare á la Iuda, în ceea

⁷ Gheorghios D. Metallinos, *op. cit.*, p. 126.

⁸ Petre Țuțea, *322 de cuvinte memorabile*, Ed. Humanitas, București, 2008, p. 25.

⁹ Gheorghios D. Metallinos, *op. cit.*, p. 126.

¹⁰ Petre Țuțea, *op. cit.*, p. 83.

ce privește latura duhovnicească a omului și implicit a tinerilor. „Generația de azi e grea de glorie”¹¹, într-un context în care „religia europeană este un umanism anemic suprimat în practică, având ca ideal succesul în lume și nu îndumnezeirea omului”¹².

Interesant este modelul din Biserica Ortodoxă a Greciei, de la care ne putem documenta și chiar inspira. „Problema e cum anume poate parohia, în spațiul ei, să țină vie tradiția ortodoxă astfel încât colaborarea – impusă de altfel – cu Europa să nu însemne și o absorbire a civilizației noastre de către cea a Europei. Cum anume să țină vie tradiția noastră în așa fel încât, încă de la vârsta preșcolară și a copilăriei, omul grec să aibă un model existențial viu de viață și societate, care să-l ajute să respingă orice lucru străin care i-a invadat viața”¹³. Soluția găsită și, cred eu, îndelung gândită a fost de a stabili un raport de interacțiune cu mediul monahal, în speță, cu mănăstirile din Muntele Athos.

Părintele profesor G. Metallinos de la Facultatea de Teologie a Universității din Atena, aduce ca argument o experiență recentă, care poate fi un punct de plecare în gestionarea problemei tineretului și în însănătoșirea vieții interioare a tinerilor, așezându-i pe calea cea dreaptă.

„În urmă cu câteva luni am dus la Sfântul Munte un grup și împreună cu noi era și un copil de 12 ani. Am vizitat diferite mănăstiri și am trăit câteva zile modul lor de viață, de la privegherile toată noaptea și cult până la pregătirea mesei și la discuțiile duhovnicești cu «bătrânii». Când am urcat pe vapor ca să ne întoarcem, l-am întrebat pe băiatul de 12 ani care era cu noi ce impresie i-a făcut Sfântul Munte. Și el a răspuns fără să se gândească: «Oamenii aceștia reușesc să trăiască tot timpul lor în harul lui Dumnezeu». «Cum înțelegi asta?», l-am întrebat. «Iată, mi-a răspuns. Chiar și cartofii și vinetele le curăță spunând rugăciunea sau Paraclisul Maicii Domnului...»¹⁴ Se au în vedere apropierea de monahism și împrumutul de valori din mediul mănăstiresc, mediu unde tânărul „va fi înarmat cu exemplele evlaviei ce îi vor fi învățate și

¹¹ *Ibidem*, p. 54.

¹² Gheorghios D. Metallinos, *op. cit.*, p. 126.

¹³ *Ibidem*, p. 126.

¹⁴ *Ibidem*, p. 126.

astfel deprinderea câștigată îi va procura ușurința de a acționa bine”¹⁵. Soluția mizează pe interacțiunea dintre mediul vulcanic și revoluționar al tineretului cu spațiul monahal, sobru, cald, sigur și cu stabil fundament duhovnicesc. „Spre a ajunge la unirea cu Dumnezeu, în măsura în care acest lucru se poate împlini aici pe pământ, trebuie nevoință neconținută, o veghe neîncetată, așa încât integritatea omului lăuntric, unirea minții cu inima, să poată ține piept tuturor atacurilor, tuturor pornirilor pătimășe”¹⁶.

1. Pe „ordinea de zi” a parohiei trebuie să apară, cotidian, preocuparea pentru tineri. Animat de o neobosită dorință de a fi la curent cu desfășurarea diverselor evenimente, cu personaje tinere, intuind ce poate asimila spre o mai bună activitate pastorală, preotului nu-i este permis să minimalizeze consecințele izvorâte din realitatea imediată. Aflat într-o perioadă de maximă căutare, un tânăr, astăzi o personalitate a culturii române, parcurgând o nouă etapă a vieții, când sufletul său a început să se așeze în timpul Liturghiei, alături de preoții Bisericii, ne lasă o destăinuire memorabilă: „Trăirea credinței mi-a schimbat felul de a trăi viața. Parcă am intrat într-o baie de lumină și mi s-au limpezit lucrurile, m-am lămurit o dată pentru totdeauna. A încetat căutarea mea sfâșietoare... Acum am intrat într-o lumină; știu că fără Dumnezeu nimic nu este posibil, știu că prin credință poți muta și munții, nu mai am teama de răul care mi s-ar putea întâmpla”¹⁷.

De atâtea ori auzim diverse expuneri, uneori chiar elucubrații, pe tema „dramei tineretului”¹⁸, dintr-o perioadă sau alta. Fiind atât de prezenți în mediul existențial, entuziaști și neînfricați, tinerii sunt pe cât de adaptabili, pe atât de vulnerabili. „Tineretul nostru «religios» nu încetează să trăiască și să se miște în aceeași realitate cu ceilalți tineri și să accepte influența ei. Crescut în această realitate secularizată, el învață să vadă Biserica și religia cu ochii tineretului american și european, ca o latură independentă a vieții, desprinsă de celelalte aspecte ale ei, de edu-

¹⁵ Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului creștin*, I. Manual sistematic, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 208.

¹⁶ Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, București, s.a., p. 45.

¹⁷ Dan Puric, *op. cit.*, p. 14-15.

¹⁸ Mitropolit Dr. Nicolae Mladin, *Tinerețe și Înviere...*, p. 25.

cație, tehnică, profesii etc., și nu ca una care constituie întregul vieții¹⁹. Această optică de a privi în ansamblu, observând acest „spirit al unității și sobornicității”²⁰, dar și în detaliu, focalizând spre cazurile izolate, instabile, trebuie să constituie preocuparea majoră și constantă a preotului, implicat în viața parohială și responsabil de progresul spiritual și nu numai, al comunității încredințate. Tineretul ca factor component și activ al acestei unități oferă nenumărate ocazii de analiză sau de acțiune.

2. Fiind „binecuvântată” cu o grijă generoasă, problema tinerilor cere o rezolvare pe măsură. Centrele pentru tineret și catehetice, întâlnirile speciale cu tinerii și asociațiile de tineri, dar și în cazuri izolate, potrivit problemelor, fac parte din prioritățile parohiei. Tematica acestor întâlniri este ușor de stabilit, chiar tinerii fiind cei ce dau substanța discuțiilor și a acțiunilor ulterioare. Se evidențiază, dintru început două categorii:

A. Tineri situați, prin comportament și prin grija familiei, mai aproape de viața bisericească și care exultă, hrănindu-se din împlinirea rugăciunii următoare: „Stărnește, Doamne, în mine această sete și această foame, înflăcărează-mă de această dorință vie de a crește neconținut în sfințenie, pentru a fi cât mai plăcut înaintea Ta, și inima mea numai-decât va fi mulțumită”²¹. Aceștia constituie primul grup de impact și alcătuiesc nucleul fortificat de colaboratori.

B. Cei ce se poziționează de cealaltă parte a baricadei, reținuți, refractari sau opozanți feroce ai prezenței și lucrării Bisericii în viața lor, caracterizați ca fiind imaturi social. „Maturizarea socială are ca element definitoriu, capacitatea individului de a menține un echilibru dinamic între interesele sale și interesele sociale, între necesitățile și aspirațiile sale și cele ale societății. Din această perspectivă, acești tineri prezintă dificultăți de integrare socială, deseori intrând în conflict cu cerințele unui anumit sistem valoric-normativ. Trăsătura esențială a comportamentului acestor tineri este imaturitatea psihică, fapt care determină o adaptare mai dificilă la condițiile mediului socio-cultural și o asimilare

¹⁹ Gheorghios D. Metallinos, *op. cit.*, p. 126.

²⁰ *Ibidem*, p. 126.

²¹ P. Chaignon, *Meditații pentru preoți*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2005, p. 105.

deficitară e experienței trăite sau cunoscute”²². Cum parohia face parte din societate, fiind ea însăși o „societate în miniatură”, îi putem cataloga pe acești tineri ca fiind imaturi pastoral.

„O grijă specială însă trebuie acordată bunei organizări a catehizării, astfel încât să devină atrăgătoare pentru copii, în special prin dialogul sincer, mai ales în catehizarea medie și superioară, ca să se poată aborda diversele probleme ale adolescenței (conestații, schimbări sentimentale și caracterologice, sexualitate etc). Aici e indicată și canalizarea corespunzătoare a tinerilor, îndeosebi a celor talentați spre muzică (bizantină și europeană) prin crearea de coruri sau orchestre, încât să asigure și acopere spațiul liber”²³.

Ajungem la ceea ce se numește identitatea de sine. Construcția acesteia se realizează în etape, fiecare etapă fiind marcată de un anume „sentiment de identitate”, ce are diverse nuanțe pozitive, ca de exemplu: încredere, inițiativă, sentimentul de ființă competentă sau negative, în fond, antonimele termenilor de mai sus. Toate acestea duc la imaginea de tânăr bun sau tânăr rău. Mulți adolescenți tind să-și dezvolte imaginea de sine prin comparație cu ceilalți sau cu o imagine idealizată despre ce ar trebui să fie. Eșecurile în anumite domenii ale vieții tânărului conduc deseori la sentimentul lipsei de valoare.

3. Materializarea programelor de cuprindere și redresare a tinerilor prin implicarea efectivă a acestora în actul liturgic și în cel pastoral. La mare căutare în toate mediile de azi sunt diversele programe care permit o disciplinare atât a căutării, cât și a soluționării problemelor existente, dublată de posibilitatea accesării de fonduri, asigurându-se astfel „baza materială” a reușitei pastorale. Primul pas la acest nivel este făcut prin conștientizarea acestei categorii umane de a descoperi frumosul și apoi binele promovate de Biserică. O icoană sau pictura integrală a locașului de cult, asociate cu un act filantropic marcat de naturalețe și deloc regizat, pot constitui premise ale unui bun început. Entuziasmați de bine și frumos, tinerii devin apoi fascinați de adevărul propovăduit de Biserică. Ajung să descopere cum triada: bine, adevăr și frumos, este incompletă

²² ****Manual de proceduri privind inserția socio-profesională a tinerilor care părăsesc sistemul de protecția a copilului*, Ed. Europrint, Baia Mare, 2006, p. 20.

²³ Gheorghios D. Metallinos, *op. cit.*, p. 129-130.

și astfel li se revelează divinul, elementul care umple spațiul liber și dă consistență frământării specifice tineretului, în felul acesta ajungându-se la spiritul comunitar²⁴.

Parcursul acesta nu este nici pe departe atât de ușor de acoperit, după cum a fost descris. Nu trebuie ignorate fazele de criză ale tinerilor, „când comportamentul lor este dominat de instabilitate, labilitate afectivă, impulsivitate, irascibilitate, rigiditate, tendința de negare a tot ce apreciază alții, atitudini nonconformiste evidente”²⁵. Sunt etape ale tinerilor când aceștia „fac dovada lipsei de caracter, dovada lipsei de viață virtuoasă, a lipsei de închinare, de dragoste, de vocație”²⁶. Aici și acum își dovedesc eficiența calitățile preotului, pe de o parte, și spiritul comunitar, pe de altă parte. Faza de „depresie pastorală”²⁷ a tânărului sau a grupului juvenil, trebuie depistată la timp și acțiunea în consecință să fie cea mai potrivită în a trata cauza și a elimina efectele.

„În centrul responsabilității noastre față de tineret stă îndreptarea lor «spre tot adevărul» nu numai în ce privește dogma, dar și în ce privește întruparea acestei dogme în societate. Îi vom convinge astfel pe tinerii noștri «duhovnicești» că lupta pentru puritatea dogmei rămâne incompletă dacă nu e legată și de efortul de formare și transfigurare în Hristos a spațiului nostru social, fie și a spațiului existenței noastre ortodoxe, adică a parohiei noastre. Și aceasta pentru că sfințenia și socialitatea sunt două aspecte ale tradiției noastre ortodoxe”²⁸.

Eforturile de materializare a tot ce poate soluționa o problemă sau o criză, constituie, de fapt, răspunsul pe care îl dă și și-l dă preotul paroh, atunci când întruchipează spiritul de jertfă. În fond, rezultatul nu este unul spectaculos sau miraculos, ci doar o datorie de serviciu, rostul său între oameni și pentru oameni.

²⁴ Pr. Prof. Dr. Ilarion V. Felea, *Necesitatea religiei*, în vol. *Tineretul și creștinismul...*, p. 254-255.

²⁵ ..., *Manual de proceduri privind inserția socio-profesională a tinerilor...*, p. 20.

²⁶ Spiridon Căndea, *Studii și articole de Pastorală Ortodoxă*, Ed. Arhiepiscopiei Sibiului, 2002, p. 19.

²⁷ Jacques Marin, *Aimer s'est pardonner*, Ed. des Beatitudes, Societe des oeuvres communautaires, 1990, p. 88.

²⁸ Gheorghios D. Metallinos, *op. cit.*, p. 128-129.

„Reorganizarea și reînnoirea efortului de catehizare a tineretului va conduce la o renaștere liturgică, atât de necesară, pentru ca parohia împreună cu biserica ei să devină iarăși centrul vieții noastre”²⁹.

4. O grijă specială însă trebuie acordată și aspectelor cu caracter exclusiv laic din viața tinerilor, aspecte care pot fi o punte spre viața duhovnicească și nicidecum, o piedică. Preotul, în calitate de om cult, înțelept, ancorat în realitatea imediată, nu poate ignora această supapă a tinerilor. Conducătorul parohiei, „cel pus la paza sufletelor, suflet al cărui preț nu-și găsește echivalență în niciunul din elementele universului”³⁰, nu coboară stacheta demnității și a responsabilității sale, imitându-i, pe acest palier, pe credincioșii tineri, dar nici nu poate eluda obligația sa pastorală de a îndruma, supraveghea și amenda, acolo unde se impune, o „ieșire în decor” a tinerilor. Convins de veridicitatea sintagmei conform căreia binele nu-i bine dacă nu-i bine făcut, cel chemat a se *face tuturor, toate* (I Cor. 9, 22) și care acționează *cu timp și fără timp* (II Tim. 4, 2), poate fi prezent cu discreție, poate acționa cu blândețe și poate ajuta efectiv și substanțial.

5. Parohia este și rămâne o unitate compactă, alcătuită din credincioși ai mai multor generații. Și cum tinerii reprezintă, prin definiție, generația avangardistă și nonconformistă, preotul trebuie să fie și să rămână elementul catalizator, dar și factorul propulsor al comunității, educatorul prin excelență. Această sumă de responsabilități, însumate în „exercițiul eroic al voinței”³¹, îl plasează pe preot în postura de factor indispensabil în procesul de stabilitate a parohiei și de păstrare a valorilor comunitare în cadrul acestei unități administrative. Chiar dacă tinerii se vor bucura de atenție sporită și vor beneficia de programe de integrare și socializare, nu li se va permite să se constituie în grupări izolate, privilegiate, ci, în virtutea aceluiași spirit comunitar, vor întregi acel tot parohial și vor da viață și culoare specifică enoriei din care, onorabil și onorant, fac parte. „Vremea noastră este vremea tineretului”³².

²⁹ Ibidem, p. 131.

³⁰ Pr. Prof. Univ. Dr. Petre Vintilescu, *Preotul în fașa chemării sale de păstor de suflete*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2007, p. 51.

³¹ Prof. Dr. Nichifor Crainic, *Copilărie și sfințenie*, în vol. *Tineretul și creștinismul*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2008, p. 81.

³² Idem, „Tineretul și creștinismul”, în vol. *Tineretul și creștinismul...*, p. 97.

Priorități pastorale: tinerii

Abstract: Pastoral Priorities: Our Youth. Youth is purity and smile, generosity and enthusiasm, longing for ideals and commitment; our youth is probably the most affected by or infected with harmful elements and principles of all social groups. Pastoral activities focused on our youth imply several problems originated in the youth's life and which, once pointed out, cannot be ignored or minimized. This paper tackles the issues appeared in our parishes due to the lack of a healthy guiding of youth's interests, and aims at suggesting possible solutions which may help us catechize them and allow them to freely and consciously integrate into the community. Any victory is a spiritual gain, and any defeat is by no means giving up but reinforcement. Our care for the youth is in fact a friendly and helping hand stretched by friends to their friends.

Un ansamblu iconografic inedit: pictura lui Ioan Grigorievici și a zugravilor familiei Grecu, din biserica satului Cornățel

Lect. Dr. Ioan ABRUDAN

Străveche așezare rurală de pe valea Hârtibaciului, situată la 13 km distanță spre est de Sibiu, Cornățelul¹ își are casele grupate în jurul vechii biserici din secolul al XVIII-lea. Edificiul păstrează un valoros ansamblu de picturi murale și de icoane, datând de la finele veacului al XVIII-lea și începutul celui următor.

Interesul pe care-l suscită decorul interior al acestui monument reprezentativ pentru arta religioasă din Transilvania acelor timpuri se datorează în primul rând împrejurării fericite de a-și fi conservat aspectul original, spre deosebire de alte ansambluri iconografice contemporane care au pierit odată cu demolarea edificiilor pe care le împodobeau (cum s-a întâmplat, de pildă, cu vechea biserică ortodoxă din satul Viștea de Jos, de la care nu s-a păstrat decât o fotografie a cu-

¹ Localitatea este atestată documentar încă la anul 1306, sub numele Cornachel (W. Scheiner, în *Balkan – Archiv*, 2-3, Leipzig, 1926, p. 37), fiind vorba evident de o transcriere a numelui românesc Cornățel (diminutivizare a cuvântului cornet (=corniș), însemnând pădure de corni sau un loc unde cresc mărăcini și corni. A se vedea explicarea etimologică la Iorgu Iordan, *Toponimia românească*, Editura Academiei, 1963, p. 64). Mai este cunoscută în cursul Evului Mediu și cu vechea denumire românească de Hârtibaci sau cu numele maghiare ori germane: Hortobágyfalva, Hârwesdorf, Harbachdorf, Harwestorf; a se vedea, Sabin Luca, Zeno Karl Pinter, Adrian Georgescu, *Repertoriul arheologic al județului Sibiu (Situri, monumente arheologice și istorice)*, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu, Centrul pentru cercetarea și valorificarea patrimoniului cultural transilvănean în context european, „Bibliotheca Septemcastrensis”, III, Editura Economică, Sibiu, 2003, p. 89, n. 122.

polei pictată la 1810²) sau au fost compromise, în urma unor restaurări abuzive, efectuate în cursul ultimelor 3-4 decenii, care de fapt au însemnat refaceri integrale ale decorului pictural, în această categorie fiind cuprinse, din nefericire, multe ansambluri valoroase, precum: biserica din Fofeldea, zugrăvită la 1804, cea din Mohu (1806) sau cele două biserici din Streza-Cârțișoara și Oprea-Cârțișoara (1818).

Probabil că numai spiritul conservator ce caracterizează viața acestei așezări și posibilitățile economice modeste ale localnicilor au pus la adăpost biserica și zestrea ei iconografică de asemenea acțiuni nesăbuite. Frescele de la Cornățel ne dau astfel ocazia rară să urmărim nu doar elemente ale unui program iconografic original, nealterat de intervenții ulterioare, ci și calitatea expresiei plastice, să surprindem, chiar și sub stratul de funingine și praf, sensibilitatea și talentul care definesc arta zugravilor de acum două secole.

Nu se cunoaște, până în prezent, vreun document istoric care să fi consemnat data exactă a construirii bisericii de zid din Cornățel. Totuși, într-o conscripție din 1733, efectuată din inițiativa episcopului unit Ioan Inocențiu Klein, se face pomenire de existența unei biserici în Cornățel (notat în forma Korneczcel) și de două case parohiale. Se mai spune acolo că existau pe atunci în respectiva localitate 165 de familii. Nu este amintit însă niciun preot ortodox, dar sunt înregistrați patru preoți uniți („Popa Iuon, Iuon jun., Thoma și Bratul”)³. Este greu de crezut că preoții respectivi păstoreau o comunitate rurală alcătuită în întregime din uniți. Mai degrabă trebuie să fi fost vorba de o majoritate ortodoxă, față de care s-a adoptat actul abuziv de preluare a bisericii și trecere a acesteia în folosința minorității unite, ca presiune pentru trecerea forțată la uniație și a celor care se opuneau acestui act samavolnic. Aceasta a fost metoda care s-a pus în practică peste tot în Transilvania. Totuși, deși împovărați de privațiuni și dări, majoritatea românilor au stăruit să

² Valeriu Literat, „Biserici din Țara Oltului și «de pe Ardeal» zugrăvite de o familie de pictori”, Extras din *Anuarul Comisiunii Monumentelor Istorice. Secția Transilvania*, vol. IV, Tipografia Cartea Românească, Cluj, 1935, p. 50, fig. 23.

³ „Conscripția Românilor de la 1733”, document păstrat în Arhiva mitropolitană din Blaj și publicat de Augustin Bunea, *Din istoria Românilor. Episcopul Ioan Inocențiu Klein (1728-1751)*, Blaj, 1900, anexa X, p. 303.

rămână în credința lor. Nu i-au putut încovoia nici pedepsele aspre ce li se aplicau.

Apariția călugărului Visarion Sarai în Banat și Transilvania, deși de scurtă durată (11 martie – 27 aprilie 1744), a lăsat urme adânci în sufletele românilor ortodocși, care au devenit și mai fermi în respingerea uniației. Îngrijorat de situația tensionată creată, guvernul Transilvaniei a dispus ca forțele de ordine să aibă în atență supraveghere satele din întreg spațiul transilvănean. În urma acestui apel și magistratul sibian a constituit o comisie care să cerceteze situația din satele scaunului Sibiu-lui⁴. Astfel că, între 28 mai și 2 iunie 1744, au fost inspectate localitățile: Săcel, Jina, Tilișca, Galeș, Săliște, Vale, Sibiel, Tălmăcel, Boița, Porcești, Sebeșul de Sus, Sebeșul de Jos, Racovița, Cârța, Rucăr, Feldioara, Săcădate, Cornățel, Bungard și Mohu. Peste tot rezistența față de uniație era foarte puternică, țărani cereau „preoți cu desăvârșire curați în bisericile lor”⁵, adică preoți din legea în care s-au botezat.

Cum spiritele nu s-au liniștit după inspecția acelei comisii, guvernatorul Haller încercă să țină lucrurile în frâu printr-o circulară transmisă în 30 martie 1745 către „Dumneavoastră, preoții și neamesnicii (reprezentanții națiunii, n.n.) și către toți creștinii acestei țări lăcuitori, cari sunteți din și după rânduiala și cinul Bisericii Răsăritului, îndemnându-vă să acceptați unirea, spre a răsplăti mărinimia mării crăiese Maria Tereza”⁶.

Răspunsul a fost din nou de refuz categoric. Cei din Cornățel au fost chiar vehemenți, declarând că și dacă alții din toată Transilvania ar primi preoți uniți, ei nu-i vor tolera niciodată și nici paște de la preoții uniți nu vor lua⁷. Iată, prin urmare, că este îndreptățită afirmația că atunci când Ioan Inocențiu Klein a făcut acea conscripție, majoritatea românilor din Cornățel trebuie să fi fost ortodoxă și că biserica înregistrată în document aparținuse acelei majorități, de la care a fost luată și dată pușinilor uniți. Că aici, în Cornățel, a fost o comunitate integral ortodoxă o dovedește și faptul că localitatea învecinată, Roșia, ortodoxă

⁴ Ioan Lupaș, *Contribuții documentare la istoria satelor transilvănene*, Sibiu, Ed. Dacia Traiană, 1944, p. 36.

⁵ *Ibidem*, p. 37.

⁶ *Ibidem*, p. 42.

⁷ *Ibidem*, p. 49.

și aceasta, constituia din punct de vedere bisericesc o filie a parohiei Cornățel.

Nu în puține rânduri rezistența ortodocșilor a luat forma revoltei fățișe, așa cum s-a întâmplat în anul 1745 când 55 de preoți din protopopiatele Sibiului, Făgărașului și Albei s-au revoltat contestând privilegiile și stola asigurate prin lege clerului unit și îndemnând poporul să părăsească unirea. Într-un raport redactat de episcopul catolic rutean Manuil Olsavszky, însărcinat de curtea Vienei cu anchetarea acestei revolte, ce amenința existența însăși a Bisericii Unite din Transilvania, era pomenit, între cei socotiți „corifeii mișcării”, și împotriva căroră iezuitul solicita măsuri draconice, și numele „popii Mateiu din Cornățel”⁸.

Se știe că acesta fusese sfințit, ca diacon, de episcopul unit Ioan Inocențiu Klein, dar pe la începutul anului 1745⁹, când a izbucnit revolta, trecuse munții în Țara Românească, la București, unde, alături de alți diaconi și preoți ardeleni a semnat, în fața mitropolitului Neofit al Ungro-Vlahiei, o declarație prin care se lepăda solemn de unire și cerea „blagoslovenie de la Sfinția Sa... spre a fi iarăși al Bisericii Răsăritului”¹⁰.

În deceniile care au urmat, aflăm și alte știri cu privire la situația credincioșilor, a preoților ortodocși și a bisericii din Cornățel. Astfel, un lucru important de reținut este că numele satului nu figura pe lista celor 158 de localități¹¹ în care împărăteasa Maria Tereza solicitase ca bisericile să fie restituite clerului unit. Documentul anexat proclamației de clemență, ce fusese adresată românilor transilvăneni, a fost publicat la Blaj, în 21 martie 1760.

Date în legătură cu parohia din Cornățel, se regăsesc și în actele conscripțiilor efectuate, un an mai târziu, din dispoziția curții imperiale de la Viena. Documentul urma să stabilească „în care comune s-au le-

⁸ Silviu Dragomir, *Istoria dezrobirii religioase a românilor din Ardeal: în secolul XVIII*, vol. I, ed. I, Editura și tiparul Tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1920, ed. a II-a, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 226.

⁹ „Din decembrie 1744 până în iulie 1745, unsprezece preoți ardeleni întorși la Ortodoxie s-au dus la București pentru ca să se lepede solemn de unire”; a se vedea Silviu Dragomir, *op. cit.*, vol. I, p. 227.

¹⁰ Ștefan Meteș, *Relațiile bisericii românești ortodoxe din Ardeal cu Principatele Române în veacul al XVIII-lea*, Tiparul Tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1928, p. 52.

¹¹ Silviu Dragomir, *op. cit.*, vol. II, p. 136, 137.

pădat oamenii de unire, câți se declară uniți și câți neuniți, când s-au clădit bisericile, înainte sau după unire, sau după lepădarea uniunii și cine a contribuit cu bani sau cu lucru la clădirea bisericilor”¹². Sarcina realizării acestei Statistici a fost încredințată comandantului trupelor imperiale din Transilvania, generalul Nic. Adolf baron de Buccow, numit în fruntea unei comisii din care mai făceau parte baronii: L.B. de Möringer și Fr. L. Dietrich. Culegerea datelor s-a făcut între anii 1760 și 1762¹³.

În documentul integral al statisticii, păstrat în Arhiva Ministerului de Război din Viena și publicat de Virgil Ciobanu în 1926¹⁴, satul Cornățel figurează cu două situații distincte, corespunzătoare, probabil, datelor preluate din surse diferite ori înregistrate în ani consecutivi. În prima, se menționează că în Hortobágyfalva (Cornățel) existau șase familii de uniți și nici un preot de această confesiune, în vreme ce ortodoxe s-au declarat nouăzeci și nouă de familii (aproximativ 495 de suflete) păstorite de un preot neunit. În mod neașteptat, nu este pomenită existența vreunei biserici în localitate¹⁵.

În cea de-a doua constatare, în satul Hortobágyfalva erau înregistrați patru preoți, pentru doar trei familii de greco-catolici, în vreme ce șaiszeci și nouă de familii ortodoxe nu aveau preot paroh. Singura biserică din Cornățel figura însă ca aflându-se în posesia neuniților¹⁶.

¹² *Ibidem*, p. 221.

¹³ Într-un extras din documentul conscripției, păstrat la Arhivele de Stat din Budapesta, în dosarul corespondenței episcopului Dionisie Novacovici, satul Cornățel a fost omis din secțiunea privitoare la situația în care se găseau parohiile românești din ținutul Sibiului. Actul a fost descoperit și publicat de Nicolae Iorga, *Scrisori și inscripții ardeleni și maramureșene*, II, *Inscripții și însemnări*, vol. XIII din *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, București, 1906, p. 215-232.

¹⁴ Documentul, descoperit la Arhiva de Război (Kriegs-archiv) din Viena la Nr. 881 din Decembrie 1762 sub titlul: „Tabellae Dismembrationis Templorum Unitorum et non Unitorum in Principatu Transilvaniae existentium, ab aulica Comissione in Annis 1760, 1761 et 1762 successive elaborate et authentice extradata”, a fost copiat de Virgil Ciobanu în perioada dintre 1906-1914 și publicat la 1926 în *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, din Cluj.

¹⁵ Virgil Ciobanu, „Statistica Românilor ardeleni din anii 1760-1762”, în *Anuarul Institutului de Istorie Națională*, publicat de Alex. Lapedatu și Ioan Lupaș, III, 1924-25, Cluj, Institutul de Arte Grafice „Ardealul”, 1926, p. 629.

¹⁶ *Ibidem*, p. 691.

Un ansamblu iconografic inedit din biserica satului Cornățel

Lăcașul de cult, la care fac referire documentele, trebuie să fi fost acea modestă construcție de bârne, existentă, potrivit tradiției, pe locul ocupat astăzi de biserica zidită. Faptul de a nu fi fost amintit vreun nume de preot ortodox se explică prin măsurile luate împotriva clerului neunit, ai cărui reprezentanți erau peste tot hărțuiți și arestați de autoritățile habsburgice¹⁷ pentru vina de a fi fost hirotoniți dincolo de Carpați.

*

Abia edictul de toleranță religioasă din 1781, emis de împăratul Iosif al II-lea, le-a readus românilor speranța că starea lor se va schimba în sfârșit. Legea stabilea că le este îngăduit tuturor cetățenilor, de orice religie ar aparține, să zidească biserici de zid cu clopote și să înalțe școli, în fiecare sat, unde sunt cel puțin 100 de familii laolaltă¹⁸. Printr-o nouă diplomă a împăratului, publicată la 3 septembrie 1783, se făcea însă precizarea, în legătură cu credincioșii Bisericii Greco-Orientale, că aceștia erau obligați să-și întrețină, din propriile contribuții, preoții, bisericile și cultul, fără a primi vreun „sprijin din partea statului și a celorlalte confesiuni religioase”¹⁹.

O asemenea prevedere a legii nu reprezenta de fapt decât o altă piedică ridicată în calea propășirii religioase a românilor. Se știa că aceștia nu vor beneficia de niciun sprijin din partea vechilor familii de nobili

¹⁷ Din anchetele întreprinse între 1761-1762, de comisia de dezmembrare prezidată de generalul Buccow (care avea, așa cum am arătat, scopul separării uniților de neuniți, precum și distribuirea și restituirea bisericilor și averilor bisericesti) reieșea că în Scaunul Sibiului (din care făcea parte și localitatea Cornățel), pentru cele 6805 de familii de români ortodocși (față de doar 299 de familii unite) nu exista niciun preot. În mod evident, niciunul dintre clericii de această confesiune, care aveau legături ierarhice cu biserica din principate, nu a acceptat să fie înregistrat de teama de a nu fi arestat (S. Dragomir, *op. cit.*, p. 626; 272).

¹⁸ I. Lupaș, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*, Editura și tiparul tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1918, p. 125; 163. A se vedea și *Idem*, „Contribuțiuni la istoria românilor ardeleni (1780-1790), cu 84 Acte și Documente inedite, culese din Arhivele de la Viena, Budapesta, Sibiu și Brașov”, în *Analele Academiei Române*, seria II - Tomul XXXVII, 1914-1915, București, 1915, p. 610.

¹⁹ J.H. Benigni, V. Miltenberg, *Handbuch der Statistik und Geographie des Großfürstentums Siebenbürgen*, Thierry's Buchhandlung, vol. II, Sibiu, 1837, p. 50-51; *apud*, Paul Brusanowski, *Pagini din istoria bisericească a Sibiului medieval*, Presa Universitară Clujeană, 2007, p. 235.

români, deznaționalizați, care-și abandonaseră de mult rolul pe care s-ar fi cuvenit să-l îndeplinească, acela de mecenăți ai întocmirilor artistice religioase²⁰. Autoritățile puneau stavilă deopotrivă acțiunilor de sprijin, atât de generoase altădată, ale domnitorilor și boierilor de peste Carpați²¹. Sarcina aflării mijloacelor necesare pentru construirea de noi biserici rămânea exclusiv pe seama târgoveților și obștilor sătetești.

Lipsa banilor nu reprezenta însă singura dificultate cu care se confruntau românii transilvăneni în chestiunea edificării lăcașurilor de cult. Înainte de 1848, fiilor de iobagi le era îngăduit accesul la învățarea meseriilor, fiindu-le interzis să intre în corporații profesionale. Nu existau prin urmare meseriași români asociați breslelor de dulgheri, zidari sau pictori. Când, în mod cu totul excepțional, un român reușea totuși să răzbată dincolo de aceste opreliști, cum s-a întâmplat la anul 1771, cu Marcu, fiu de iobag din Colun, ce învățase meșteșugul zidăriei, condiția de a fi acceptat în cadrul breslei îl obliga să-și practice meseria altundeva decât în teritoriile unde locuiau sași, în comitatele ungurești și în scaunele secuiești²².

Cu toate acestea, se găseau printre români meșteri suficient de experimentați pentru a face față unor lucrări de ordin complex, cum erau zidirile de biserici, precum și zugrăvi deținători ai cunoștințelor necesare din domeniul tehnicilor artei murale și al iconografiei tradiționale. Dovada cea mai evidentă se desprinde din constatarea numărului mare de lăcașuri de închinare ortodoxe de zid clădite în sudul Transilvaniei într-un interval de trei decenii, între anii 1780 și 1811²³.

²⁰ Coriolan Petranu, „L'art roumain de Transylvanie”, vol. I, Texte, Extrait de *La Transylvanie*, Bucurest, 1938, p. 7, 8.

²¹ Răspunzând întrebărilor adresate de Împăratul Iosif al II-lea, privitoare la stadiul în care se găsea procesul de atragere a românilor la unirea cu Biserica Romei, episcopul Petru Aron, de la Blaj, arăta că una din piedicile care se cereau imediat înlăturate din calea promovării noii confesiuni, o reprezentau legăturile prea strânse întreținute, în special de clerul ortodox din Transilvania, cu principatele transalpine, precum și ușurința cu care autoritățile habsburgice permit „ortodocșilor să-și facă alte biserici în locul celor luate”. A se vedea documentul No. 65 d. n. 8 Ian. 1782, citat de Virgil Ciobanu, *op. cit.*, p. 619, 620.

²² I. Lupaș, *Mitropolitul Andreiu Șaguna*, ed. II, p. 174.

²³ Bisericele din: Săsăuș (1780), Mohu (1782), Făgăraș (1783-1791), Sămbăta de Jos (1787), Biserica „Sfânta Treime” din Brașov (1787), biserica de pe strada Lungă din

Unitatea stilistică care caracterizează construcțiile religioase din această perioadă este vizibilă în practicarea unui tip planimetric și structural, în care se recunosc elemente ale arhitecturii de la sud de Carpați, împământenite în Transilvania, grație ctitoriilor înălțate aici de domnii și boierii munteni, în cursul secolului al XVII-lea și la începutul celui de-al XVIII-lea. În grupul de biserici, edificate după emiterea edictului de toleranță, recunoaștem asemenea caracteristici, adică planul dreptunghiular al navei, încheiată la răsărit printr-o absidă decroșată, semicirculară la interior și poligonală la exterior, precum și sistemul de boltire al naosului, cu calotă semisferică, sprijinită pe patru arce. Mai adăugăm, în ordinea trăsăturilor care definesc arhitectura lăcașurilor de cult din această perioadă, generalizarea turnului clopotniță, amplasat, de regulă, pe latura de vest a edificiului.

Existența unui număr însemnat de zugrăvi de biserici și iconari ardeleni activi în epoca de care ne ocupăm a fost evidențiată de cercetările efectuate de mai mulți istorici pe tot parcursul secolului trecut. Se cuvine notat faptul că, într-o perioadă marcată de influența stilurilor apusene în arta religioasă românească, pictorii transilvăneni mai păstrau totuși o legătură statornică cu tradiția iconografiei răsăritene. Atașamentul dovedit de zugrăvii din sudul Transilvaniei față de valorile moștenite din cultura și spiritualitatea Bizanțului a ajuns să fie apreciat până dincolo de arcul carpatic, de pildă în Oltenia, de unde s-a întâmplat, în mai multe rânduri, să fie solicitați astfel de zugrăvi transilvăneni de către unii ctitori ce nu se împăcau cu noul curent occidentalizant, promovat de meșterii din părțile lor. În acest sens trebuie interpretată „scrisoarea boierului oltean Barbu Știrbei către marele negustor Hagi Pop din Sibiu, din 1780, prin care-i cerea «un jugrav sau doi» ca să-i zugrăvească biserica Sf. Treime din Craiova, motivând că «aici, acum, nu se găsesc oameni învățați, că dumi[tale] știi sfânta biserică cât iaste de mare și cum se lucrează pe aici»²⁴.

Sibiu (1787), bisericile din: Țichindeal (1791), Perșani (1793), Arpașul de Jos (1794), Biserica „din groapă” din Sibiu (1802), Arpașul de Sus (1802), Fofeldea (1804), Sărata (1806), Voievodenii Mici (1809), Viștea de Jos (distrusă, nu se cunoaște anul zidirii; a fost pictată la 1810), Colun (1811).

²⁴ N. Iorga, „Negoțul și meșteșugurile în trecutul românesc”, în vol. III, din *Istoria românilor în chipuri și icoane*, p. 236-237; vezi și p. 239-240, unde aflăm de prezența unui

Iată, prin urmare, că în ținutul Transilvaniei sudice existau meșteri constructori și pictori muraliști și de icoane, păstrători ai unei tradiții străvechi, capabili să facă față cu succes comenzilor venite din partea obștilor sătetești, care, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și în primele decenii ale celui următor, au găsit resurse suficiente pentru susținerea unor șantiere de construcții religioase.

*

Revenind la problema edificării bisericii de zid din Cornățel, cu hramul „Intrarea în Biserică a Maicii Domnului”, este mai mult ca sigur că inițiativa unei astfel de înfăptuiri trebuie să o fi avut obștea sătetească de aici, de vreme ce nu se cunosc nume de ctitori și nici data la care s-a târnosit edificiul. Tradiția orală consemnează, totuși, anul 1792, ca un moment la care biserica era deja construită. Putem bănuși, că imediat după emiterea edictului de toleranță religioasă din 1781, la fel ca în multe alte localități din ținutul Sibiului, sătetenii din Cornățel s-au preocupat de înlocuirea vechii biseriçuțe de lemn pe care le-o preluaseră uniții cu o construcție nouă de zid, care există și astăzi.

Aspecte privitoare la arhitectura acestui lăcaș de cult

Din punct de vedere arhitectural, lăcașul, destul de modest ca dimensiuni, însă admirabil proporționat, prezintă un plan rectangular, cu structură mononavată și cu compartimentare rituală de tip oriental: naos (2/3) – pronaos (1/3).

La extremitatea vestică a navei a fost atașat un turn clopotniță, o construcție robustă de secțiune pătrată, cu deschiderile ușilor de acces în biserică, dispuse pe laturile dinspre miazăzi, apus și miazănoapte. De-a lungul vremii, ușa de vest a fost zidită.

La răsărit, absida decroșată are formă pentagonală, la exterior și în patru laturi, privind-o din interior. Înfațșirea sanctuarului e neobișnui-

zugrav venit de la Sibiu să zugrăvească o biserică din complexul mănăstirii Cozia, și Șt. Meteș, „Din istoria artei religioase române. Zugravii bisericilor române”, Cluj, 1929, extras din *Anuarul Comisiei monumentelor istorice, Transilvania, 1926-1928*, p. 69, unde se spune că Stan și Iacob, fiii popii Radu din Rășinari, au reparat zugrăveala bisericii lui Neagoe Basarab din Curtea de Argeș (1761); *apud*, N. Stoicescu, „Cum se zugrăveau bisericile în secolul al XVIII-lea și în prima jumătate a secolului al XIX-lea”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 5-6, mai-iunie, 1967, p. 418, 419.

tă și datorită bolții cu dublă curbură, încheiată cu o calotă îngustă și înaltă, suspendată deasupra prestolului. Conturul poligonal al absidei, atât înăuntru, cât și la exterior, reprezintă o modalitate inspirată de planul bisericilor gotice, stil de la care a fost împrumutată și forma feres-trelor, terminate în arc frânt. Toate aceste deschideri spre exterior au aceeași dimensiune generoasă, permițând luminii să pătrundă în interior. Se află două în pronaos, pe pereții de nord și de sud, și patru în naos (câte două pe fiecare perete lateral). Alte trei ferestre, dintre care una e dispusă în ax median, iar celelalte pe laturile exterioare ale poligonului aparțin absidei centrale.

Naosul este boltit cu calotă pe pandantive formate la punctele de tangență ale celor patru arce mari. Arcele se reazemă, două câte două, pe câte un pilon adosat pereților laterali, într-un punct de sprijin situat aproximativ la un metru și jumătate față de nivelul de călcare. Această poziționare joasă a cupolei conferă spațiului interior al naosului o expresivitate cu totul aparte.

O pereche de stâlpi masivi de zidărie separă cele trei arcade, prin care se realizează trecerea dinspre pronaos către naos. La est, iconostasul este zidit, manifestând prin aceasta o particularitate des întâlnită, a arhitecturii medievale românești din Transilvania. În spațiul navei, ușile împărătești și cele diaconești corespund simetric, atât ca formă, cât și ca dimensiuni, arcadelor dinspre nartex.

La partea superioară, în cheia arcului triumfal, peretele plin al tâmplei a dobândit o deschidere prin decuparea unei mici arcade semicirculare, sub care au fost montate crucea și moleniile de lemn.

Un aspect insolit, în biserica de la Cornășel, îl reprezintă cafasul, amenajat în latura vestică a naosului, structura sa fiind suspendată deasupra elementelor de pasaj către nartex. Maniera în care se articulează balconul din bârne și scânduri, cu suprafețele rotunjite ale zidurilor, mai ales cu bolta deschisă și joasă, sugerează forme inspirate din arhitectura țărănească fortificată, în special acele drumuri de strajă din interiorul zidurilor de incintă ale cetăților. Evocă însă și vechea biserică de lemn, al cărei loc l-a preluat edificiul actual.

Încăperea pronaosului de plan dreptunghiular, dispus transversal față de axul median al edificiului, este boltită în cruce, în același sistem

gotic pe care-l întâlnim și în cazul tehnicii de construcție a zidurilor groase de până la jumătate de metru.

*

Decorul mural

Înălțarea construcției și sfințirea lăcașului de închinare s-au petrecut probabil cu puțin înainte ori imediat după venirea în Ardeal a episcopului sârb Ghedeon Nichitici (1784-1788). Cât privește decorul mural, realizarea acestuia a avut loc în două etape distincte. Prima s-a consumat probabil îndată după zidirea bisericii. În legătură cu cea mai recentă, desfășurată în primul sfert al secolului al XIX-lea, în vremea celui dintâi episcop ortodox român de la Sibiu, Vasile Moga, deținem informații cronologice mai precise. E vorba de conținutul inscripțiilor, vizibile astăzi doar parțial, pe pandantivele de sud-est și de nord-est, din cadrul sistemului de boltire al naosului. În cartușul din stânga arcului triumfal, inscripția, însemnată în caractere chirilice, conține următorul text: *Cu ajutorul ...au acest sfânt] lucru [cu] toată cheltuiala robilor lui Dumnezeu anume Nicolaie Văsiî, Iosiv Pincă[u] din Daie, Vasilie Morar, ctitori [În]tru pomenire veșnică.*

În cartușul din dreapta se poate descifra următorul fragment: *Cu cheltuiala[a] satului fiind [și] cu ajutoriu, [I]one Dob[r]otă și Toma Danc[u] judele și [I]osiv Juca, popa Toma, 1820.* Pisania consemnează, prin urmare, numele ctitorilor care au făcut posibilă, prin daniile lor, decorarea cu imagini a unei părți din interiorului bisericii, precum și persoanele care au fost implicate în tocmirea zugravilor și, probabil, în stabilirea condițiilor contractuale – judele satului și preotul paroh – și, în fine, data la care a fost finalizată pictura.

Nu cunoaștem în ce împrejurări lucrările de decor au fost sistate imediat după finalizarea ansamblului de imagini zugrăvite pe iconostasul zidit, intradosul arcului triumfal, pe suprafața bolții naosului și a pandantivelor (de nord-est și sud-est). În zona de la baza pereților navei, în sanctuar și pronaos suprafața zidurilor interioare a fost spoită cu var. Investigațiile de până acum nu au scos la iveală urme de pictură.

Putem bănuî că motivul care a împiedicat completarea ansamblului mural l-a constituit lipsa banilor. Știm că rânduiala după care se decora

Un ansamblu iconografic inedit din biserica satului Cornățel

cu imagini interiorul bisericilor ortodoxe stabilea, pentru început, zugrăvirea iconostasului, a bolții naosului, pandantivelor și zonelor înalte ale pereților navei. Urmau, în ordine, conca absidei de răsărit, peretele hemiciclului, zonele joase ale naosului, bolta și pereții nartexului, zugrăvirea exonartexului și, în anumite cazuri, o parte din suprafețele pereților exteriori (mici suprafețe de zid adăpostite în nișe situate în zona înaltă a fațadelor, deasupra ușii de intrare și într-un registru situat sub cornișă). La Cornățel, doar prima etapă a fost finalizată²⁵.

Repartiția temelor în ansamblul monumental

Programul de imagini a fost conceput în spiritul tradiției iconografice locale și al artei religioase cultivate în ambianța atelierelor din Muntenia și Oltenia, integrate marii Școli brâncovenesti, sub a cărei influență s-au aflat meșterii din ținuturile transilvănene până târziu, în primele decenii ale secolului al XIX-lea. Pe acest fond tradițional, pot fi sesizate o serie de aspecte iconografice sau stilistice, care scot în evidență fenomenul de interferență a artei post-bizantine și a celei de sorginte occidentală. Asemenea împrumuturi s-au realizat prin intermediul artiștilor transilvăneni care preluau comenzi atât din partea ortodocșilor, cât și de la comunitățile ce aparțineau Bisericii Unite.

Temele

Iconografia cupolei organizează imaginile în funcție de forma specifică acestui element arhitectural. Temele se distribuie, astfel, în registre concentrice, corespunzătoare segmentelor de sferă cuprinse între paralelele care împart calota, de la pol, către ecuator. Aceste benzi circulare orizontale sunt apoi fragmentate longitudinal, în compartimente delimitate între meridianele cupolei. Procedul a permis artistului muralist să organizeze un număr important de scene compoziționale, distribuindu-le în ordine pe o suprafață relativ restrânsă, fără a îngreuna citirea lor și păstrând totodată nealterat efectul de unitate monumentală a ansamblului arhitectural-decorativ.

²⁵ În primii ani ai secolului XX o soartă asemănătoare a avut-o catedrala ortodoxă din Sibiu. Epuizarea fondurilor bănești destinate realizării decorului mural a determinat oprirea lucrărilor, imediat după ce pictorul Octavian Smigelski încheiase zugrăvirea bolții naosului, pandantivelor și a iconostasului.

În compoziția din centrul bolții naosului e înfățișată scena *Încoronării Sfintei Fecioare*. Maica Domnului este încununată în slava cerului de către Sfânta Treime înfățișată prin: Dumnezeu-Tatăl (antropomorfizat), Hristos-matur, și Porumbel-imagine simbolică a Duhului Sfânt.

Maria, înveșmântată în maforion roșu, îmbrăcat peste tunica verde, stă ingenuncheată și cu mâinile împreunate în rugăciune. Deasupra creștetului ei Dumnezeu-Tatăl și Fiul așează coroana, într-o atmosferă inundată de razele ce se răsfrâng din punctul în care planează porumbelul.

Toate figurile, inclusiv cea a Porumbelului sunt nimbate. Aureola triunghiulară ce marchează chipul Tatălui se distinge de nimburile circulare ale celorlalte persoane.

Părintele ceresc poartă straie colorate în ocru gălbui și verde. Susține pe genunchi, cu brațul stâng, un glob, figurând simbolic desăvârșita întocmire a cosmosului creat. Pe umărul lui Hristos e sprijinită Crucea Jertfei, prin care Mântuitorul a biruit moartea. Întreaga compoziție e înscrisă în inelul multicolor al curcubeului simbolizând, deopotrivă cu norii pe care se odihnesc personajele, manifestarea slavei în care are loc evenimentul preamării Sfintei Născătoare de Dumnezeu. O inscripție cu rol explicativ a fost caligrafiată de jur împrejur. Pe măsură însă ce stratul de pictură s-a degradat, odată cu tencuiala care-i servește de suport, textul a devenit indescifrabil.

Registrul exterior imaginii centrale oferă, în octogramă, descoperirea cerească a celor fără de trup. În cadrul acestei ample desfășurări de imagini, medalionul orientat către răsărit, locul cel mai lesne accesibil privirii credincioșilor aflați în naos și poziționați cu fața către absida altarului, a fost rezervat de zugrăvi ilustrării *Hetimasiei*. Dincolo de nori, în sfera cea mai înaltă a cerului nevăzut e pregătit de către îngeri Tronul judecății. Pe jilțul gol, bogat ornamentat, adastă, până în ziua judecății de obște, Cartea ferecată a Evangheliei Mântuitorului. Sfințenia ei este adevărată prin prezența Duhului Sfânt, simbolizat de Porumbel, și a Crucii purtătoare de biruință.

Sinaxa îngerilor accentuează solemnitatea acestei arătări cerești. Grupați în jurul tronului, îngerii poartă veșminte liturgice diaconești și țin în mâini baghete lungi, precum cele ale silențiarilor bizantini care, în momentele festive, formau suita nelipsită a împăratului, și discuri, în-

semnate cu un cuvânt slavon *СВАТИТЕЛЬ* (ierarhie), redat în formă abreviată (*СТЛб*), marcând principiul ordinii și supunerii desăvârșite, care domnește în spațiul sferelor celeste.

Tabloul este întregit prin reprezentarea, de o parte și de alta a Tro-nului, a Sfintei Fecioare Maria și a Înaintemergătorului și Botezătorului Domnului, ambele figuri adoptând atitudinea specifică a oranților. Se cuvine remarcată, ca o particularitate iconografică interesantă, ipostaza intraripată în care e înfățișat Sfântul Prooroc Ioan.

În celelalte șapte medalioane ce alcătuiesc, alături de cel amintit mai sus, corola de imagini dimprejurul tondoului *Înălțării* sunt zugrăviți reprezentanți ai diferitelor ranguri în ierarhia cerească. Artistul a alternat sinaxe de arhangheli și ingeri cu imagini de heruvimi și serafimi. Heruvimii agită ripide, în timp ce ingerii și arhanghelii sunt, cum am văzut, înveșmântați în straie liturgice specifice diaconilor sau preoților.

Un chenar decorativ, în care e reluată repetitiv frunza de stejar, motiv ornamental colorat alternativ în ocru-galben și verde, pe fond roșu, închide, la exterior, acest registru tematic, realizând trecerea către cel următor, consacrat ilustrării *Patimilor* Domnului. Ansamblul desfășoară cele douăsprezece episoade din care se compune, în mod obișnuit, acest ciclu iconografic.

Compozițional, fiecare scenă a fost gândită ca un tablou rectangular de sine stătător, încadrat prin chenare roșii. Subiectele se succed, începând de la est, în sensul rotirii acelor ceasornicului. Identificarea fiecărui moment e facilitată de inscripțiile cu caractere chirilice, care însoțesc imaginile.

Prima compoziție care se poate urmări în sensul stabilit de zugrăvi este *Cina cea de Taină*.

Într-o încăpere, o masă rotundă e pregătită pentru o cină frugală. Se văd doar o cană cu vin, un blid și câteva pâini. Apostolii stau așezați de jur împrejur, pe jilțuri aurite, fără spătar, înveșmântați în straie antice, cu tunici și togi siriene. Hristos e poziționat în centrul compoziției. Ridică o pâine și face asupra ei semnul binecuvântării. Ioan își ține capul sprijinit pe umărul drept al Domnului. Între apostoli, singurul căruia îi lipsește nimbul e Iuda, așezat la polul opus în raport cu poziția ocupată de Iisus. Întinde mâna către blid. Gestul său, probabil și vorbele prevestitoare rostite de Mântuitorul par să-i tulbure pe o parte din

ucenici. Cei mai mulți însă sunt cuprinși de emoție, participând, într-un cuget, la inițierea în Taina liturgică pe care o celebrează Hristos.

[*Sfințita spălare*]²⁶

În încăperea unei case, în prim-plan, Apostolul Petru e așezat, cu mânecile hainei suflecate. Aplecat dinaintea sa, Hristos îi spală picioarele deasupra unui vas. Mântuitorul Și-a lepădat toga, rămânând în cămașă și e încins la mijloc cu un șorț. Ceilalți ucenici sunt adunați în jur, în picioare ori șezând pe scaune. O parte țin ștergare albe și își așteaptă rândul. Par conștienți că asistă la săvârșirea unui ritual.

Când S-a rugat Iisus în grădină

În planul apropiat se vede un zid înalt și o poartă, asemeni unui turn, care se deschide către grădina de măslini, grupați în partea stângă. În dreapta, la poalele unei coline, trei dintre ucenici, Petru, Iacov și Ioan, sunt adânciți în somn. Pe culmea dealului Hristos, ingenuncheat, Se roagă. Un înger coboară deasupra Lui, cu aripile desfăcute și învăluit de nori. Îi întinde Mântuitorului potirul, ca o prevestire a Patimilor ce vor urma.

Când au sărutat Iuda pe Iisus și l-au prins în grădina Gheșimani

Aceeași grădină, ca și în scena anterioară. În centru, Iuda Îl îmbrățișează pe Iisus și-i sărută obrazul. Din spatele ucenicului trădător, un ostaș dă semnalul altor soldați aflați în slujba arhierelui, care par să fi așteptat până atunci, la pândă, culcați la pământ. Sunt înarmați cu paloșe și lănci, iar pe capete poartă turbane turcești, cu excepția căpeteniei, costumată după specificul militarilor habsburgi. Din stânga, cei trei ucenici par surprinși. Doar Petru, aflat în spatele Domnului nu-și pierde cumpătul încercând să-L protejeze cu sabia pe care o ține strâns în mână.

Când au dus pe Iisus la Anna

În sala unui palat, Anna, bătrân, cu barbă lungă și cărunță, înveșmântat ca un pașă, primește, de la înălțimea unui tron somptuos, escorta care-L prezintă înaintea sa pe Iisus, prizonier. De data aceasta, toți slujitorii poartă uniforme specifice militarilor imperiali austrieci.

²⁶ Titlurile introduse între paranteze drepte sunt socotite, prin deducție, inscripțiile care însoțeau respectivele scene, fiind șterse ori conservate doar parțial.

Când au dus pe Iisus la Caiafa

Într-o încăpere fastuos decorată, slujbașii templului semănând, după uniforme, fie cu ostași turci, fie cu cătane imperiale austriece, Îl aduc pe Hristos legat la mâini (In 18, 24), înaintea lui Caiafa. Marele arhiepiscop, înveșmântat într-un costum sacerdotal, specific rangului său, cu capul acoperit de mitră tocmai s-a ridicat de pe jilțul încă mai bogat ornamentat decât cel al socrului său și, de la înălțimea câtorva trepte, unde e instalat tronul, își împreunează fățarnic mâinile la piept, jucând o atitudine gravă.

[Când au dus pe Iisus la Pilat]

Paznicii îl aduc pe Iisus în pretoriu, deferindu-L judecății lui Pilat. În Gabbata, sala pardosită cu pietre (In 19, 13), un covor roșu duce către catedra pretorului. Pilat, așezat, încununat cu o coroană de aur, își spală mâinile cu apa pe care un slujitor i-o toarnă dintr-un vas. Între paznici cu coifuri și turbane, Mântuitorul asistă tăcut, cu fruntea ușor aplecată.

[Iisus supus la carne]

Mântuitorul este imobilizat pe un scaun fără spătar, cu pieptul dezvelit și brațele legate. Trei torționari, în veșminte pestrițe, turcești, Îl chinuiesc fixându-l pe cap cununa de spini, slujindu-se de clești și lovind cu un ciocan. Alți doi, în straie apusene, mimează batjocoritor plecăciuni și atitudini de reverență.

[Iisus cade sub cruce]

Pe drumul către Golgota, Iisus, îmbrăcat încă în veșmântul de purpură, cade istovit de chinuri și doborât sub greutatea crucii. Îl mână din urmă, lovindu-L și amenințându-L, trei ostași în uniforme turcești. Un al patrulea, călare, deschide calea și pare să-i ordone lui Simon Cirineul, înveșmântat după portul țăranilor români, să preia povara de pe umerii Mântuitorului.

[Hristos răstignit între doi tâlhari]

În centrul compoziției, Hristos e răstignit, cu palmele și picioarele pironite pe lemn. Capul l s-a plecat, semn că tocmai Și-a dat duhul (In 19, 30). De o parte și de cealaltă, în plan secund, cei doi tâlhari sunt spânzurați pe cruci, având membrele fixate cu funii. La picioarele Mântuitorului, Maica Domnului a asistat cu mâinile aduse la piept, într-un

gest deznădăduit, la uciderea Fiului ei. E însoțită de Ioan, căruia tocmai i-a fost încredințată. Ucenicul, sfâșiat la rândul său de durere, își îngroapă fața în poalele veșmântului. În spatele Mariei, un ostaș se pregătește să împungă cu sulita în coasta Domnului (In 19, 34).

[Plângerea și îngroparea Domnului]

Pe fundalul întunecat al cerului se profilează trei cruci. Pe cea din centru sunt sprijinite: o scară, lancea și trestia cu buretele înfipt în vârf, iar de traversă atârână un ștergar alb. În plan apropiat se desfășoară *Plângerea* și *Prohodirea* Mântuitorului. Tocmai coborât de pe cruce Iisus e pregătit pentru îngropare. Trupul dezgolit al Domnului e așezat de Nicodim și de un slujitor pe giulgiul petrecut deasupra a ceea ce pare un sarcofag de piatră. Sfânta Fecioară, Ioan Evanghelistul, Iosif din Arimateea și Maria Magdalena plâng și se roagă, aplecați peste corpul lipsit de viață.

Învierea lui Hristos

Deasupra sarcofagului de marmură, cu lespede de deasupra răsturnată, Hristos Se înalță triumfând asupra morții, învăluit de raze strălucitoare, în interiorul mandorlei tivite de nori albi ce se decupează pe cerul întunecat. Bustul Domnului înviat e descoperit. În stânga ține un stindard de pânză purpurie, iar cu mâna dreaptă ridicată binecuvântează. La baza mormântului, cinci ostași cu coifuri și armuri austriece se prăbușesc la pământ, orbiți de potopul luminos.

*

O friză îngustă, cuprinzând 36 de portrete, în bust, înscrise în medalioane circulare, tivite cu roșu, alcătuiește decorul de la baza calotei. Spațiile libere rămase între tablouri au fost umplute cu motive ornamentale fitomorfe, ramuri înfrunzite încărcate cu diferite tipuri de flori. Personajele reprezentate sunt sfinți mucenici. Numele, prin care odinioară se putea identifica fiecare chip în parte, azi nu mai pot fi descifrate, decât în puține cazuri. Artistul a căutat să-i înfățișeze pe martiri cu fizionomii și în atitudini cât mai deosebite, cu toate că e vorba, de fiecare dată, de reluarea aceluiași gest de binecuvântare. Sunt înveșmântați în tunici și togă viu colorate și poartă în mâini cruci din baghete subțiri.

Decorul pandantivelor

Dintre cele patru pandantive ale cupolei naosului de la Cornățel nu au fost zugrăvite decât două, și anume: cele orientate către nord-est și sud-est, de o parte și de alta a arcului triumfal. Perechile lor, rezemate pe peretele vestic, sunt mascate de structura de lemn a cafasului suspendat.

În cazul celor dintâi, triumghiurilor sferice le-au fost retezate colțurile, realizându-se astfel câte un panou interior, de formă poligonală, servind drept câmp compozițional pentru reprezentarea evangheliștilor. Micile triumghiuri, rezultate la baza fiecărui pandativ, sunt decorate ornamental cu mănunchiuri de frunze de acant stilizate. În colțurile orientate cu vârful în jos au fost redactate inscripțiile votive, al căror conținut l-am amintit mai sus.

În privința locului ocupat de fiecare subiect iconografic în spațiul navei, se observă o abatere de la felul în care sunt distribuite imaginile sfinților evangheliști în decorul mural al bisericilor răsăritene. De regulă, artiștii respectă ordinea stabilită de antimisul ce se așează pe Sfânta Masă, în sanctuar. Pe colțurile acestui vâl liturgic, Ioan e reprezentat la sud-est, Matei la nord-vest, Marcu la nord-est și Luca la sud-vest²⁷. În decorul pictat la Cornățel, Evanghelistului Ioan i-a fost rezervat pandativul de nord-est, în timp ce Matei e zugrăvit la sud-est.

În pandativul din stânga arcului triumfal, Ioan Bogoslovul nu apare reprezentat în contextul fixat de tradiția iconografică bizantină, și anume, în dreptul grotei care i-a servit de adăpost în ambianța neprimitoare a insulei Patmos, unde și-a petrecut anii de exil și unde a redactat textul inspirat al Apocalipsei. Cadrul este oferit, de această dată, de o încăpere cu arhitectură somptuoasă, pavată cu dale de piatră și cu plafonul sprijinit pe stâlpi paralelipipedici cu arcade. Prin spațiul liber dintre piloni, unde draperiile grele de pânză colorată în roșu și verde au fost date la o parte, se vede un fel de incintă, înconjurată de un portic cu colonadă.

Sfântul evanghelist, bătrân, cu barba lungă și părul încărunțit, e așezat pe un jilț decorat în stilul mobilierului baroc, în dreptul unei mese acoperită de catifea roșie. Sprijină pe genunchi cartea deschisă a

²⁷ I.D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești*, Ed. Meridiane, București, 1973, p. 58.

Evangeliei, pe ale cărei file se poate citi un fragment din textul inspirat de Duhul Sfânt, al cărui glas s-a întrupat în forma simbolică a unui vultur, cu chipul înconjurat de nimb auriu. Sunt de fapt cuvintele cu care debutează Evanghelia după Ioan: „La început era cuvântul...” (In 1, 1).

Matei e înfățișat în interiorul unei case, într-o încăpere care pare să fie un scriptoriu. Stă la rândul său pe un jilț bogat ornamentat, cu spătarul tapițat cu catifea roșie, în dreptul unei mese acoperită cu pânză brodată cu flori. Pe tăblie se văd o foarfecă pentru tăiat pergamentul și călimara cu cerneală, în care sfântul tocmai și-a înmuiat stilul. Transcrie, pe un rotulus desfășurat, cuvinte pe care un înger, coborât înaintea sa, i le indică de pe o carte a cărei origine cerească e subliniată prin gestul degetului arătător al mâinii drepte, îndreptat în sus. Textul e greu de descifrat, în starea în care se găsește pictura. De obicei e citat primul verset din capitolul de debut al Evangheliei: „Cartea neamului lui Iisus Hristos, fiul lui David, fiul lui Avraam” (Mt 1, 1).



Iconostasul

Așa cum am arătat, pereții naosului, aflați sub cupolă, nu au fost decorați cu picturi. Singurele elemente care mai prezintă imagini zugrăvite, dar și acestea doar în părțile lor superioare, sunt intradosul arcului triumfal și iconostasul. Dată fiind tratarea tâmplei ca un perete zidit, aceasta alcătuiește, privită sub raport iconografic, o unitate cu suprafața concavă a arcului. Registrele de imagini, pe care le desfășoară iconostasul, se continuă pe flancuri, atât din punct de vedere tematic, cât și compozițional, pe suprafețele interioare ale arcadei de răsărit.

În timpanul peretelui ce îndeplinește funcția de iconostas, constructorii au decupat, în partea sa superioară, o deschidere în forma unui arc semicircular, spațiu în care au fost montate crucea cu molenii. În zidul rămas, de o parte și de alta a acestei ferestre, au fost înfățișate, înscrise în medalioane circulare, două figuri. Luând în considerare attributele iconografice pe care le putem deosebi în cazul personajului din stânga, pare evidentă identificarea acestuia cu Moise. Bărbatul, figurat în bust, ține în mână tablele pe care sunt înscrise, în ordine, cifre arabe, de la unu la zece, aluzie la numărul poruncilor săpate în piatră.

Chipul din dreapta a suferit de pe urma degradării tencuielii, fapt ce îngreunează recunoașterea persoanei reprezentate. Totuși, câteva amănunte, și logica după care poate fi asociat imaginii pereche, indică faptul că e vorba despre Aaron. Pictorul l-a înfățișat, cu barbă lungă, purtând ceea ce poate părea un costum sacerdotal, un fel de sacos sau mantie pe umeri, peste o tunică strânsă la brâu cu un cordon. În mâna dreaptă ține un baston (toiagul care a înfrunzit), iar în cea stângă, o cutie cilindrică (poate vasul cu mană).

La același nivel, intradosul arcului triumfal e ocupat de cinci medalioane circulare. În interiorul celui aflat în cheia arcului a fost zugrăvită Sfânta Fecioară, în atitudinea Orantei, cu brațele înălțate simetric în dreptul umerilor, în semn de devoțiune.

Celelalte patru medalioane încadrează figuri de profeți. Dintre aceștia, doar primul, cel din stânga, poate fi identificat cu certitudine, datorită stihului ce se poate citi pe sulul desfășurat de prooroc, cu ambele mâini. Cuvintele reproduc un fragment inspirat din profeția lui Isaia: „Cleaște cu foc te(-)am văzut Fecioară” (Is 6, 6). Următorul personaj pare să fie, după numele înscris alături de chipul său (însă foarte șters), Solomon. În dreapta, imediat după medalionul Maicii Domnului, ar putea fi reprezentați David și Ieremia.

În intradosul arcului ce se deschide deasupra crucifixului de lemn descoperim alte patru medalioane cu profeți, înfățișați, asemeni celor amintiți mai sus, în bust și desfășurând suluri ce cuprind pasaje extrase din proorocirile lor. Nici aici starea degradată a peretelui pictat nu permite mai mult decât identificarea unuia dintre sfinții bărbați ai Vechiului Testament. E vorba de profetul Zaharia, zugrăvit în interiorul celui de-al treilea medalion, privind de la stânga, la dreapta. Mai trebuie adăugat, în privința modului în care artiștii au compus acest nivel al programului iconografic, faptul că tablourile circulare înfățișând-o pe Maica Domnului însoțită de imagini cu profeți și regi ai Vechiului Testament sunt legate între ele printr-o încrengătură de ramuri cu frunze și flori. Funcția pe care o îndeplinește acest ornament vegetal, este aceea de element de legătură, dar subliniază, deopotrivă semnificația pe care o are decorul în ansamblu, și anume, reprezentarea iconografică specifică *Arborelui lui Iesei*, temă aproape nelipsită din programul iconostaselor românești.

Registrul următor de imagini, desfășurându-se într-o bandă orizontală, la baza timpanului și extinzându-se, pe ambele flancuri, pe suprafața corespunzătoare, la acest nivel, a intradosului arcului de răsărit, e rezervat reprezentării Mântuitorului între Apostoli.

În mod obișnuit, subiectul acestei compoziții îl constituie *Marea Deisis*. De data aceasta, zugravii au modificat imaginea centrală, în sensul renunțării la figurile orante, a Maicii Domnului și a Sfântului Ioan Botezătorul, cu care ar fi trebuit completată compoziția ce-L are în centru pe Iisus Hristos Judecător. La Cornățelatât Mântuitorul, cât și cei doisprezece ucenici și apostoli sunt înfățișați așezați pe tronuri împodobite cu bogate ornamente sculptate și aurite. Imaginea reproduce asamblajul specific al iconostaselor de lemn, cu portretele fiecărui apostol zugrăvite pe panouri care se articulează ulterior în structura tâmplei. Pictorul a sugerat acest fapt, așezând fiecare tablou individual sub câte o arcadă în acoladă, susținută de colonete.

În friză, primii doi apostoli, la fel și ultimii doi, cu care se încheie șirul, în partea stângă, au fost reprezentați pe interiorul arcului triumfal. Al treilea și respectiv al zecelea ucenic sunt pictați chiar pe muchia în care peretele arcului se îmbină cu zidul iconostasului.

Numele apostolilor, greu vizibile astăzi, au fost înscrise în dreptul fiecărui chip. Azi putem distinge, cu greutate, numele apostolilor Petru și Pavel, așezați de o parte și de alta a Tronului Mântuitorului, pe cel al apostolului Bartolomeu, al doilea din stânga, și Evanghelistul Marcu²⁸, al cincilea din stânga.

Cei doisprezece au chipurile bine individualizate, într-o manieră care respectă însă caracterizările indicate de erminie. Sunt înveșmântați în straie antice și țin în mâini suluri înfășurate ori Evanghelii închise. Nu le sunt asociate atribute simbolice. Sunt înfățișați în semiprofil, punând în valoare portretul central al Mântuitorului reprezentat frontal, cu o expresie sobră.

La baza arcului, către sud, sub șirul apostolilor, zugravul a introdus încă două figuri masculine, reprezentate în bust, în atitudini de închinare. Personajul din stânga, îmbrăcat în tunică și togă siriană purpurie,

²⁸ Sfinții evangheliști Marcu și Luca au fost uneori alăturați de tradiție, ca și în acest caz, șirului apostolilor lui Hristos. A se vedea I.D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 195.

este Dreptul „Ioachim, tatăl Născătoarei de Dumnezeu”, așa cum o indică inscripția caligrafiată în dreptul chipului său de pe care timpul a șters aproape în întregime trăsăturile. Imaginea alăturată îl înfățișează pe „Sf. Prooroc Zaharia, tatăl Sfântului Ioan Botezătorul”. Pictorul a făcut o confuzie, numindu-l pe dreptul Zaharia, profet. E totuși îmbrăcat în straie clericale, bătrân, cu părul și barba albe.

Iconostasul din Cornăţel păstrează uşile împărăteşti originale. Icoanele sunt bine conservate, la fel și ornamentele sculptate, cu toate că acestea au fost acoperite, probabil recent, cu un strat gros de vopsea aurie. Jumătatea inferioară se constituie din panouri dreptunghiulare pictate, corespunzătoare celor două canaturi. Partea aflată deasupra reprezintă un element decorativ, încheiat în acoladă și realizat în tehnica traforajului. Ornamentul este inspirat de forme vegetale, tulpini cu frunze și flori de crin care răsar din glastre și cresc încolăcindu-se pentru a forma un arabesc. Opritoarea uşilor are montată, în partea de sus, o cruce pictată, decupată și ea pe un fond ornamental alcătuit din elemente fitomorfe traforate.

Iconografic, scena reprezintă Buna Vestire. Sunt înfățișate doar două personaje, Arhanghelul Gavriil și Sfânta Fecioară, ocupând simetric suporturile dreptunghiulare fixate pe canaturi. În panoul din stânga, îngerul, înveșmântat în tunică roșie și mantie verde, brodată cu flori, ține un lujer de crin și binecuvântează în direcția unde se găsește Maria. Maica Domnului poartă tunica verde înflorată și maforionul purpuriu, tivit cu aur și brodat cu stelute, pe umeri și în dreptul frunții. La aflarea veștii, Sfânta Fecioară se ridică de pe jilțul decorat cu motive sculptate în stil baroc. Din atitudinea ei înțelegem că acceptă, cu smerenie, tot ce i-a fost rânduit din voia lui Dumnezeu. În partea superioară a panoului, în colțul din stânga, dintr-o stea luminoasă pogoară, pe o rază îndreptată către creștetul Mariei, Porumbelul Duhului Sfânt. Pe fundalul dipticului, în partea superioară e zugrăvit un peisaj urban, cu arhitecturi ce închipuie Nazaretul. Numele scenei e înscris cu caractere chirilice.

Crucea, de mici dimensiuni, montată pe opritoarea uşilor, are brațele terminate în formă de treflă. Hristos e înfățișat cu palmele și picioarele pironite pe lemn. În locul unde cuiele au străpuns carnea țâșnesc stropi de sânge. În trilobul brațului montant e schițată tăblița pe

care iudeii au înscris vina pentru care L-au socotit pe Iisus vrednic de moarte. Pe trefele de la capetele traversei crucii sunt pictați Maica Domnului și Ioan Bogoslovul.

Sub arcada decupată în peretele iconostasului, în partea superioară a acestuia, se înalță crucea între molenii. Crucifixul de lemn, cu un singur braț, are extremitățile trilobate. Imaginea trupului răstignit al Mântuitorului e zugrăvită pe un fond albastru presărat cu stele. Sub brațele pironite artistul a notat cuvintele: „Răsticnirea lui Hristos”.

Moleniile apar în forma unor panouri dreptunghiulare simple, lipsite de ornamentație sculptată și independente de corpul crucifixului. Sunt înfățișați Maica Domnului și Ioan Evanghelistul, în atitudinile specifice acestei teme și cu siluetele proiectate pe același fundal înstelat.

Iconografia

Repertoriul tematic al picturilor de la Cornățel, prezentat în rândurile de mai sus, ridică o serie de probleme de ordin iconografic, care se cuvin remarcate și analizate, ținând cont de condițiile specifice în care s-a realizat acest ansamblu. În primul rând, așa cum am văzut, zonele acoperite cu frescă constituie doar o mică parte, în raport cu suprafața totală a zidurilor interioare ale monumentului. E greu să ne imaginăm, ce subiecte urmau să fie alese în vederea completării întregului program, dacă lucrările ar fi continuat. Următorul aspect privește constatarea existenței a două etape diferite în care s-au realizat decorurile. Între momentul finalizării grupului de imagini care acoperă peretele tâmplei și intradosul arcului triumfal și executarea scenelor de pe cupola naosului și de pe pandantive s-au scurs câteva decenii. În plus, compozițiile ce corespund celor două faze sunt opere împlinite de autori deosebiți ca stil și concepție.

Din punct de vedere cronologic, decorul cupolei este cel mai recent. Privindu-l în comparație cu ceea ce s-a păstrat, dintr-o perioadă contemporană, în pictura bisericilor ortodoxe din satele transilvănene, putem distinge un număr de particularități iconografice interesante. În majoritatea cazurilor, scena care ocupă locul central, în decorul calotelor, ori prima poziție, în desfășurarea programului iconografic de pe axul bolții în leagăn (atunci când nava bisericii nu are cupolă), prezintă ca subiect imaginea Pantocratorului înconjurat de cetele îngerești sau, mai

rar, reprezentarea Sfintei Treimi. La Cornățel zugravii s-au abătut de la această regulă așezând în centrul cupolei „Încoronarea Fecioarei”.

Motivul alegerii unui atare subiect inspirat din ciclul *mariologic*, l-ar putea constitui încercarea de a sublinia o idee legată de cultul creștin închinat Născătoarei de Dumnezeu, cult la care se referă și hramul acestui monument, sărbătoarea „Aducerii la templu sau Intrarea în biserică a Maicii Domnului” (21 noiembrie). Totuși, în raport cu programele iconografice tradiționale ale bisericilor ortodoxe ilustrarea acestei teme e considerată un element străin, de origine apuseană (unde e atestat începând din veacul al XIII-lea), cultivat în special în cursul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea²⁹.

Temeiul acestei imagini religioase a fost pus în legătură cu evlavia manifestată de creștini, încă dintr-o perioadă anterioară secolului al IV-lea, în jurul persoanei Sfintei Fecioare Maria, cinstire între ale cărei forme s-a numărat și apariția evangheliilor apocrife de origine populară. O parte însemnată a acestor texte apocrife, care au în centru figura Mariei, se grupează într-un întreg ciclu (în total „67 de texte grecești, siriene, copte, latine, arabe, armene, etiopiene și georgiene”), dedicat Adormirii Maicii Domnului³⁰.

Arta creștină a încercat încă de timpuriu să ofere o interpretare artistică acestor texte religioase. Orientul, și apoi pictura bizantină (cea mai veche reprezentare de tip bizantin păstrată datează din veacul al X-lea; între monumentele românești, cel mai vechi exemplu îl oferă fresca din biserica Sfântul Nicolae-Domnesc, din Curtea de Argeș, sec. XIV), a realizat un fel de sinteză în care se cuprind, într-o unică scenă iconografică, momentele principale ale narațiunii: *Adormirea*, *Prohodirea* (în prezența apostolilor), *Înălțarea* spirituală (*transitus* – Iisus vine, însoțit de oștile cerești, să primească sufletul Mariei reprezentat iconografic în chipul unui prunc înfășat în scutece albe). „În Occident, dimpotrivă, s-a creat un întreg ciclu, compus din următoarele scene distincte: *Adormirea*, *Înmormântarea*, *Înălțarea* și *Încoronarea Fecioarei*”³¹.

²⁹ I.D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 65.

³⁰ Diac. Ioan I. Ică jr., „Viețile Maicii Domnului – sinteze narative ale tradițiilor mariologice ale Bisericii”, postfață la volumul Epifanie Monahul, Simeon Metafrastul, Maxim Mărturisitorul, *Trei Vieți bizantine ale Maicii Domnului*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p., 263-265.

³¹ Virgil Vătășianu, „La «Dormitio Virginis». Indagini iconografiche”, în *Ephemeris Dacoromana. Annuario della Scuola Romana di Roma*, VI, 1935; *Cercetări ico-*

Temeiul tradițional al reprezentării iconografice a „Încoronării Fecioarei” îl reprezintă credința că, după moarte, Maica Domnului a fost mutată la cer, înviată și preamărită³². Scena înfățișează de fapt momentul proslăvirii Fecioarei în Împărăția cerească.

Tema apare zugrăvită pentru prima dată în decorul unei biserici ortodoxe românești din Evul Mediu, în frescele de pe fațadele mănăstirii Sucevița³³, iar mai târziu devine un subiect ilustrat frecvent în picturile bisericilor de lemn maramureșene și bănățene. Cât privește regiunea de sud a Transilvaniei ea este reprezentă, începând din veacul al XVIII-lea, în biserica din Sadu (decor din 1756)³⁴, unde ocupă centrul calotei naosului, la Rășinari (1760), în Biserica Sfânta Paraschiva, unde zugravii au plasat-o în sanctuar, la baza concii, deasupra ferestrei de răsărit³⁵ și, în

nografice – „*Dormitio Virginis*”, trad. Alina Șerbu, în Virgil Vătășianu, *Studii de artă veche românească și universală*, Ed. Meridiane, București, 1987, p. 118, 119.

³² În Biserica Romano-Catolică, papa Pius al XII-lea a proclamat, la 1 noiembrie 1950, dogma „Înălțării Sfintei Fecioare cu trupul la cer”. În Biserica Ortodoxă, credința în mutarea Maicii Domnului la cer a rămas și rămâne o „tradiție pioasă”. Criticând această învățătură nouă a Bisericii Latine, pr. Constantin Sârbu arăta că „Întrucât Revelația n-o determină în mod pozitiv, precis și categoric, înălțarea Maicii Domnului la cer nu poate constitui obiectul unei dogme, ci numai al speculației și opiniei teologice. Mai probabilă ni se pare opinia anticipării, în sensul următor: după moarte, Maica Domnului a intrat în viața veșnică nu numai cu sufletul nemuritor, ci și cu trupul. Căci trupul ei a fost trecut încă de atunci prin schimbarea, pe care ceilalți oameni o vor suferi numai la învierea generală. Prin urmare, Dumnezeu i-a acordat privilegiul de a gusta în mod anticipativ din plinătatea rodurilor operei izbăvitoare a Domnului: învierea și recrearea.

Înălțarea Maicii Domnului nu poate fi pusă în paralelă cu Înălțarea Mântuitorului ... [pentru că] nu s-a înălțat nici din inițiativă și nici din putere proprie, ci din voința și darul lui Dumnezeu. ...Fecioara Maria nu s-a înălțat în același grad cu Mântuitorul, adică până la intimitatea ultimă a Sfintei Treimi, ci numai deasupra întregii creațiuni (Cf. Dumitru Stăniloae, *Isus Hristos sau restaurarea omului*, Sibiu, 1943, p. 342), adică a rămas în zona ontologică a existenței create” (C. Sârbu, „CREȘTINI” sau „MARIANI” – Critica dogmatică a mariologiei catolice”, în *Telegraful Român*, 15 iunie 1951, Nr. 24-27, p. 8.)

³³ I.D. Ștefănescu, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie depuis les origins jusqu'au XIXe siècle*, Album, pl. 85, fig. 1.

³⁴ Idem, *La peinture religieuse en Valachie et en Transylvanie depuis les origins jusqu'au XIXe siècle*, Paris, 1932, p. 267-269.

³⁵ *Ibidem*, p. 292, 293.

fine, în centrul cupolei naosului bisericii ortodoxe din satul Viștea de Jos, ca parte a ansamblului realizat de zugravul Alexandru Grecu, în anul 1810³⁶.

Raritatea exemplelor de ansambluri, aflate în regiunea din care face parte și satul Cornățel, unde a fost adoptată această temă caracteristică iconografiei apusene („astăzi nu există aproape nicio biserică catolică unde să nu fie reprezentată *Înălțarea* sau *Încoronarea Fecioarei* înălțată la cer”³⁷) ne face să ne întrebăm care au fost sursele de inspirație pentru zugravii români și ce semnificații au asociat ei acestei imagini. Atât de familiară artei religioase occidentale, *Coronatio Virginis* nu se întâlnește decât la trei dintre vechile ansambluri de pictură gotică, aparținând bisericilor săsești din Transilvania: la Mălâncrav, jud. Sibiu (biserica evanghelică, sfârșitul sec. XIV), la capela bisericii evanghelice din Sâmpetru, jud. Brașov (sfârșitul sec. XIV) și în capela bisericii evanghelice din Hărman, jud. Brașov (al treilea sfert al secolului XV)³⁸. Însă, în toate aceste cazuri, compozițiile oferă interpretări deosebite de maniera în care se înfățișează scena la Cornățel. În două situații, Iisus și Maria stau pe același tron, Maica Domnului fiind încoronată de Fiul ei (Sâmpetru) sau de îngeri (Mălâncrav). La Hărman, Fecioara este încununată în slavă de îngeri, în prezența Sfintei Treimi înfățișată prin trei personaje cu figuri identice, dar purtând pe capete tiare diferite: „cel din mijloc are coroană de papă, cel din dreapta coroană de împărat”³⁹, cel din stânga coroană de rege”⁴⁰. Reprezentarea pe bolta capelei bisericii de la Hărman a încoronării Sfintei Fecioare „ca Regină a cerului și pământului de o Treime triandrică” face ca acest program iconografic să se numere, după părerea exprimată de dr. Dana Jenei, „între marile an-

³⁶ Ștefan Meteș, *Viața bisericească a Românilor din Țara Oltului*, Sibiu, 1930, p. 122; *apud*, V. Literat, *op. cit.*, p. 51.

³⁷ V. Vătășianu, *op. cit.*, p. 109.

³⁸ Vasile Drăguț, „Iconografia picturilor murale gotice din Transilvania (Considerații generale și repertoriu de teme)”, în *Pagini de veche artă românească*, II, Ed. Academiei, București, 1972, p. 36.

³⁹ Sau mitră de cardinal al Bisericii Romano-Catolice, după cum interpretează acest detaliu I.D. Ștefănescu, *Arta feudală în Țările Române. Pictura murală și icoanele de la origini până în secolul al XIX-lea*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1981, p. 73.

⁴⁰ V. Drăguț, *op. cit.*, p. 77; 36, n. 103.

samluri ale Evului Mediu târziu, ce o glorifică pe Maria ca «imagine vie a unității Bisericii în inima Trinității»⁴¹.

Se cuvine remarcat că, sub raportul schemei compoziționale, dar și al semnificației care-i poate fi atribuită, scena *Încoronării*, de la Cornățel, se apropie cel mai mult de modul în care a fost redactată tema la capela din Hărman. Diferențele pe care le constatăm constau în faptul încoronării directe a Fecioarei Maria, fără mijlocirea îngerilor, și în maniera în care e reprezentată Sfânta Treime. Paradoxal, tipul iconografic sub care e înfățișată Treimea la Hărman, prin trei personaje, ale căror trăsături fizionomice nu sunt diferențiate, deosebirile intervenind doar la nivelul vestimentației și accesoriilor simbolice (coroane diferite), este mai apropiat de concepția ortodoxă, decât se dovedește formula de reprezentare, adoptată de pictorul de la Cornățel.

Obiceiul de a oferi imaginea simbolică a Sfintei Treimi, sub aspectul Tatălui, bătrân, cu plete și barbă cărunte, purtând globul, uneori cu chipul încadrat într-o aureolă triunghiulară, al lui Iisus sprijinindu-Și pe umăr crucea și al Sfântului Duh, în chip de Porumbel, are atestări recente și se întâlnește rar, în iconografia tradițională bizantină.

Suzanne Dufrenne citează mai multe variante iconografice cu acest subiect. Astfel, e amintită o frescă de pe calota absidiului care încheie nava sudică a bisericii Pantanassa, de la Mistra⁴², și o alta, zugrăvită pe calota proscomidiarului de la Péribleptos, din aceeași localitate, unde Tatăl (adoptând chipul Celui vechi-de-zile) și Sfântul Duh sunt înfățișați deasupra lui Hristos Arhiereu. „Un fragment de pictură în biserica din Kalenić păstrează o imagine în care Tatăl și Fiul, așezați, sunt dominați de Porumbel (V.R. Petković, *La peinture serbe du Moyen Age*, Belgrad, 1934, fig. 52 și p. 63)..., iar în partea inferioară a bolții naosului bisericii bulgare de la Dragalevci, Sfânta Treime, e reprezentată de Cel vechi-de-zile, Porumbelul și Hristos, așezați pe o aceeași bancă (A. Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie*, Paris, 1928, pp. 297-298)»⁴³.

⁴¹ Dana Jenei, *Pictura murală gotică din Transilvania*, Ed. Noi Media Print, București, 2007, p. 108.

⁴² S. Dufrenne, *Les programmes iconographiques des églises Byzantines de Mistra*, Paris, 1970, schema XV, a-b și fig. 49.

⁴³ Idem, „Images du décor de la prothèse”, în *Revue des études Byzantines*, 1968, p. 304.

I.D. Ștefănescu a identificat prezența acestei teme, în diferite variante, în bisericile românești, sugerând, fără însă a oferi vreo explicație, că identificarea imaginii „Celui vechi-de-zile” cu Tatăl ceresc din reprezentările Sfintei Treimi, ar fi rezultatul unei confuzii.

La originea acestei inovații s-ar afla, putem deduce din cele arătate de cercetător, o interpretare greșită a unei vechi compoziții, în care apar alături, în cadrul aceleiași scene, Iisus Hristos - Cuvântul lui Dumnezeu, Care S-a întrupat din Fecioară, Hristos - în ipostaza «Celui vechi-de-zile», cu chipul revelat în cartea proorocului Daniel (Dn 7, 9-13), cu plete cărunte și veșminte albe de lumină, și Porumbelul Duhului Sfânt. O întâlnim, precizează I.D. Ștefănescu, în Țara Românească, în biserica mare a mănăstirii Cozia, pe bolta absidei principale, pe bolta cilindrică a sanctuarului de la Snagov, în paraclisul bolniței mănăstirii Bistrița (Vâlcea), la biserica domnească din Târgoviște, la Căluu, la Stănești, în intradosul arcului triumfal și în alte monumente⁴⁴. În Moldova, imagini de acest tip ale Treimii se află la Vatra Moldoviței, Humor, Sucevița („Hristos «vechi de zile» binecuvântează din înaltul cerului pe Hristos stând pe o bancă și ținând Evanghelia”, iar în altă parte, «Cel vechi-de-zile» e reprezentat deasupra lui Iisus Emanuel, pe a Cărui mână dreaptă se înalță Porumbelul Sfântului Duh)⁴⁵. În Banat, la Mănăstirea Hodoș-Bodrog, Sfânta Treime ocupă calota absidei laterale de miazănoapte⁴⁶.

Cercetătorul iconografiei răsăritene, care a stăruit cel mai mult asupra semnificațiilor acestui tip de reprezentare a Sfintei Treimi, a fost A. Grabar. Interpretarea sa se bazează pe observarea modului în care a evoluat tema, în cele mai vechi ilustrații în miniatură, identificate pe filele manuscriselor bizantine. Este amintită, în primul rând, o miniatură de pe pagina 40, a manuscrisului clasat sub titlul *Paris. Græc. 923*, ilustrând un text despre Sfânta Treime, a Sfântului Vasile cel Mare⁴⁷,

⁴⁴ I.D. Ștefănescu, *La peinture religieuse en Valachie et en Transylvanie, depuis les origines jusqu'au XIXe siècle*, Paris, 1932, p. 93-94, 72 și lista monumentelor de la rubrica „Trinité”, din index, p. 105.

⁴⁵ Idem, *L'évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie, depuis les origines jusqu'au XIXe siècle*, Paris, 1928, p. 147; idem, *Arta feudală în Țările Române. Pictura murală și icoanele de la origini până în secolul al XIX-lea*, p. 63; 154; 155; 171.

⁴⁶ Idem, *Arta veche a Banatului*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1981, p. 37.

⁴⁷ A. Grabar, „La representation de l'Intelligible dans l'art byzantin du Moyen Âge”, *Actes du VIe Congrès des Études Byzantines*, II, Paris, 1948. Reluat în *L'Art de la*

unde se arată că Tatăl Se află la originea a toate; Fiul, e imaginea perfectă a Dumnezeuului nevăzut, născut din Tatăl mai înainte de veci, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat...⁴⁸. A. Grabar precizează că artistul s-a străduit să respecte conținutul acestui fragment, reprezentând două figuri aproape identice, cu excepția părului și bărbii, care în cazul Tatălui sunt albe, în timp ce ale Fiului sunt de un brun întunecat. Cu acest manuscris, din secolul al IX-lea, consideră istoricul, începe seria de reprezentări iconografice bizantine ale unei teme care are ca subiect Veșnicia lui Dumnezeu. Lucrurile se petrec la fel într-o altă miniatură, realizată un secol mai târziu, pe un manuscris (*Paris. Græc. 64*, fol. 158v.), chipurile Tatălui și Fiului nediferențiindu-se, nici în acest caz, decât prin culoarea părului și a bărbii⁴⁹. În *Evangeliiarul* (ms. *Paris. Græc. 74*) păstrat la *Bibliothèque nationale*, din Paris, într-o miniatură, reprezentarea Celui vechi-de-zile este încadrată de Hristos matur, cu barbă neagră și de Hristos adolescent (de tipul „Emanuel”). Această juxtapunere de imagini se regăsește, începând din această epocă, în decorul mural al cupolelor și bolților din navele bisericilor bizantine.

Cât privește temeiul tipului iconografic, care se distinge prin veșminte, păr și barbă albe, acesta se află, fără îndoială, în viziunea descrisă în cartea profetului Daniel (7, 13) și care a inspirat deopotrivă fragmentul din *Apocalipsa* Sfântului Ioan Teologul (1, 14). Pornind de la aceste texte revelate, bizantinii au dat imaginii numele „Cel vechi-de-zile”, precizând, prin intermediul unor comentarii, identificate de A. Grabar, în *Istoria ecleziastică* (F.-E. Brightmann, „The historia mystagogica and other greek comentaries on the byzantine liturgy”, *Journal of Theological Studies*, t. IX, 1907-1908, p. 390. Cf. MIGNE: P.G., 98, col. 396), la Andrei al Cezareei, în secolul VI (André de Césarée et Arêthas, *Comentaire de l'Apocalypse*, 1, 12-16: MIGNE, PG, 106, col. 228 și 517.É) sau la Mihail Acominate (K.-I. Duobouniôtês, în *Ἐπετηρίς εἰσαίρ. Βυζ. Σπου.*, V, 1928, p. 24), în secolul al XII-lea, că „El (adică Fiul lui Dumnezeu) este veșnic, (atribut) al cărui simbol sunt pletele albe” sau „Pletele albe figu-

fin de L'Antiquité et du Moyen Âge, vol. I., Collège de France, 1968 și, mai târziu, in idem, *Les origines de l'esthétique médiévale*, editions Macula, Paris, 1992, p. 97.

⁴⁸ Migne, PG, 95, col. 1073.

⁴⁹ A. Grabar, *op. cit.*, p. 100.

rează Veșnicia (lui Dumnezeu)⁵⁰. Într-un alt comentariu, cuprins în antologia lui Mihail Acominate („Anthologie palatine”, *op. cit.*, 1, nr. 20 și 21 bis, p. 21), citat de A. Grabar, în sprijinul teoriei sale, se precizează că: „[pletele albe] aparțin Celui Care este de la început [...]; și cu toate acestea El s-a jertfit pentru noi de puțină vreme, după ce s-a întrupat, venind în lume ca prunc;”, „Fiul Care Te-ai descoperit de curând (oamenilor) [...], venind în lume din veșnicie și, totuși, ca un nou-născut; care ai existat din totdeauna și înaintea tuturor, primul și cel din urmă, Hristoase, de aceeași vârstă cu a Părintelui Tău Veșnic și întru totul asemănător Lui [...]”; „Prunc, bătrân născut înainte de veci, de aceeași vârstă cu a Tatălui Tău⁵¹. În fine, autorul mai amintește un fragment dintr-un imn compus în cinstea sărbătorii Întâmpinării Domnului (Mîneiu pe luna februarie, ziua a doua, editat la Roma, în 1896), în care se proclamă: „Cel vechi-de-zile devenit prunc și întrupat dintr-o mamă fecioară⁵²”.

În concluzie, André Grabar consideră că toate aceste texte, care vorbesc despre Cel vechi-de-zile, înfățișat simultan ca prunc sau despre Fiul Care are aceeași vârstă cu Tatăl, încearcă să-L „definească pe Dumnezeu, prin raportare la noțiunile de Veșnicie și Timp”, făcând în felul acesta pandant reprezentărilor iconografice corespunzătoare, consacrate de arta bizantină. Cu alte cuvinte, în acest context, „bătrânețea este semnul direct al Veșniciei, în timp ce vârsta copilăriei exprimă întruparea realizată «la plinirea vremii», adică în timp⁵³. Interpretarea aceasta este întărită și prin apel la cuvintele lui Pseudo-Dionisie Areopagitul. În *Tratatul despre numele divine*, se afirmă că titulatura de Pantocrator atribuită lui Dumnezeu scoate în evidență că El este „temeiul și principiul tuturor lucrurilor, Cel care le conține și le guvernează pe toate, rămânând cu desăvârșire transcendent”. Tema eternității este, în acest caz presupusă, nu însă și afirmată în mod explicit. „Cel vechi-de-zile” este „numele lui Dumnezeu – durată-perpetuă-și-timp-al-tuturor-lucrurilor –, cauză a infinitei perpetuități a timpurilor [...]”. De asemenea, atunci când

⁵⁰ *Ibidem*, p. 101.

⁵¹ *Ibidem*, p. 101-104

⁵² *Ibidem*, p. 104.

⁵³ *Ibidem*.

se manifestă prin intermediul viziunilor mistice, Dumnezeu preia uneori figura unui bătrân și/sau pe cea a unui adolescent. Prima (înfățișare simbolică) semnifică că El este principiul (a toate) și că există din veșnicie. Cea de-a doua, înseamnă că El nu îmbătrânește; asociate, aceste reprezentări ne învață că în mișcarea Sa, (Dumnezeu) traversează întregul univers, de la început până la sfârșit. De asemenea, cele două figuri descoperă, fiecare în maniera sa, că Dumnezeu este principiu: adoptând figura bătrânului, indică faptul că este primul în ordine temporală; preluând imaginea adolescentului, arată că în plan aritmetic [primul!], El e mai aproape de început (adică veșnic ca la început, nefiind afectat în niciun fel de trecerea timpului)⁵⁴.

Prin introducerea imaginii „Celui vechi-de-zile”, cu referire la cea de-a doua persoană a Sfintei Treimi, vechii zugrăvi comunicau de fapt conținutul unei dogme fundamentale, formulată în Crezul Bisericii Creștine: nașterea Fiului, mai înainte de veci, din Tatăl Ceresc. Prin urmare, e vorba de un mod de a mărturisi Dumnezeirea din veșnicie a Fiului Care, întrupându-Se la plinirea vremii, de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, a devenit o icoană vie a Tatălui nevăzut (Col 1, 5; In 1, 18), pe Care Îl descoperă, prin puterea harului, celor ce cred în El. De aceea, Tatăl este cunoscut prin Fiul Său, iar imaginea iconografică a Celui vechi-de-zile nu trebuie să se deosebească, prin nimic, de trăsăturile pe care le prezintă chipul matur al Mântuitorului. Pletele albe nu sunt decât un semn care indică Veșnicia, mărturisind că Fiul este născut din Tatăl, perfect asemănător și coetern cu El.

A socoti tipul iconografic al Celui «vechi-de-zile», drept o reprezentare directă a lui Dumnezeu-Tatăl, alta decât cea pe care o mijlocește imaginea văzută a Fiului, constituie o abatere de la sensul doctrinei teologice ortodoxe. Dumnezeu-Tatăl, bătrân, cu barbă albă, cu trăsături fizionomice deosebite de cele ale Fiului, îmbrăcat cu veșmintele colorate (și nu albe), reprezintă o creație iconografică a Renașterii apusene⁵⁵ care, perpetuându-se prin tablourile cu subiect religios din perioada barocului și a neoclasicismului, a fost asimilată în operele zugravilor români, din veacurile XVIII și XIX.

⁵⁴ Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Taraité des noms divins*, trad. de M. de Gandillac, Paris, Aubier [1943], 1989, p. 162; *apud* A. Grabar, *op. cit.*, p. 105.

⁵⁵ I.D. Ștefănescu, *op. cit.*, p. 53.

Revenind la scena *Încoronării în slavă a Sfintei Fecioare*, semnificația amplasării ei pe bolta naosului unor biserici ortodoxe, de felul celei de la Cornățel, trebuie să fie aceeași cu cea pe care i-o conferea această poziție în spațiul vechilor biserici de rit latin din Transilvania. Maica Domnului devine personificarea Bisericii lui Hristos (*Figura Ecclesiae*), iar încoronarea ei ca Regină a Cerului, adevăratele promisiunii făcute de Mântuitorul înainte de Înălțare, că Biserica Sa va fi proslăvită în veci și că porțile iadului nu-i vor zdruncina temelia (Mt 16, 18).

Această interpretare a fost socotită de artiștii ortodocși din secolul al XVIII-lea și de la începutul celui următor, în acord cu semnificația generală susținută de întregul decor al bolții naosului, din cadrul programelor iconografice tradiționale bizantine, și anume aceea de definiție simbolică a Bisericii cerești. Înălțarea și glorificarea Născătoarei de Dumnezeu corespundea, la nivel mistic, triumfului credinței și apoteozei Bisericii. Biserică al cărei „trup”, risipit din pricina păcatului strămoșesc, se reîntregește cu puterea Duhului Sfânt, prin taina unirii cu trupul de slavă al lui Hristos⁵⁶ cel înviat de Tatăl a treia zi din morți. Scena *Încoronării* dobândește astfel o semnificație eshatologică, prefigurând unitatea care se va desăvârși la sfârșitul veacurilor, între Biserică - trupul tainic al lui Hristos și Sfânta Treime⁵⁷.

Anticiparea legăturii veșnice care se va statornici în veacul eshatologic între Biserică și Sfânta Treime se extinde, ca semnificație, și asupra conținutului scenei următoare – *Preînchipuirea Bisericii celeste*. Ierarhia după care se organizează arhanghelii, îngerii, heruvimii, serafimii, tronurile etc. în spațiul împărăției lui Dumnezeu „se referă la noua ordine de existență, la o stare ultimă de transfigurare, dincolo de istorie, stare care este obiectul rugăciunii și speranței creștine”⁵⁸. Inaugurarea acestei rânduiei veșnice va fi în momentul „când va veni Fiul Omului întru slava Sa, și toți sfinții îngeri cu El, atunci (când) va ședea pe tronul sla-

⁵⁶ Frédéric Tristan, *Primele imagini creștine. De la simbol la icoană, secolele II-VI*, trad. Elena Buculei și Ana Boroș, Ed. Meridiane, București, 2002, p. 133.

⁵⁷ „...Duhul realizează un fel de interpenetrare cu Hristos și în calitatea Acestuia de ipostaz extins cu trupul Său personal în Trupul Bisericii. El extinde astfel legătura Fiului cu Tatăl și la trupul tainic al Fiului. Prin aceasta are loc o împletire intimă a Bisericii cu Sf. Treime, care va deveni desăvârșită în viața viitoare” (Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, București, 1978, p. 327).

⁵⁸ Pr. Ion Bria, *Dicționar de teologie ortodoxă*, Ed. IBMBOR, București, 1981, p. 157.

vei Sale" (Mt 25, 31). De aceea, imaginea *Tronului Hetimasiei* a fost inclusă de iconografi și zugrăvită în zona cea mai accesibilă privitorilor aflați în navă.

Prin desfășurarea compozițională a numărului mare de personaje și prin suprafața atât de generoasă pe care o ocupă (*Ierarhia cerească* constituie cea mai amplă scenă din întregul program de imagini de la Cornățel), se produce un efect de remarcabilă monumentalitate. Totodată, schema compoziției – octograma în care se alternează medalioane cu heruvimi și serafimi și sinaxe de îngeri în picioare, grupate în formă de triunghi – manifestă un acord deplin cu structura specifică a elementului de arhitectură pe care-l decorează, suprafața bolții.

Acest tip de ordonare geometric ritmată, a multiplelor elemente constitutive ale scenei, își are originea în Țara Românească, unde o întâlnim adesea în decorurile bisericesti, începând de la sfârșitul secolului al XVII-lea și continuând în perioada secolelor următoare. Cele mai frumoase exemple se păstrează în bolta naosului Bisericii Domnești din Târgoviște (1698) și în calota trapezei de la mănăstirea Hurez (1705). Ilustrarea în cadru *Ierarhiei celeste a Hetimasiei*, orientată către răsărit, în aceeași manieră pe care o aflăm la Cornățel, se regăsește într-un grup de monumente oltene și muntene. E vorba de decorurile turlor centrale ce aparțin bisericilor de la Cozia (katholikonul mănăstirii) și Govora (1702), de la Stănești, Călimănești (1752) și Cepturoaia, paraclisului mănăstirii Coziei, bisericilor Surpatele, Fedeleșoiu, Mogoșoaia (paraclisul palatului, 1688), bolniței Mănăstirii Brâncoveni și bisericii mănăstirii Lainici⁵⁹.

Singurul, dintre aceste monumente, unde, în cadrul scenei amintite, tronul Hetimasiei este flancat, așa cum se întâmplă în redactarea temei de la Cornățel, de Fecioara Maria și de Prodrom, este biserica din Cepturoaia, al cărei program iconografic pare să dateze, potrivit lui I.D. Ștefănescu, încă din veacul al XVI-lea⁶⁰.

În vechile monumente bisericesti din sudul Transilvaniei, Hetimasia este pictată pe boltă, la est, între sinaxe de îngeri, la Făgăraș (Biserica Sf. Nicolae, 1698), Ohaba (jud. Brașov, prima jumătate a secolului XVIII),

⁵⁹ I.D. Ștefănescu, *La peinture religieuse en Valachie et en Transylvanie*, p. 296.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 115; Album, pl. 30.

Tălmăcel (1780, cu reprezentarea Sfintei Fecioare și a lui Ioan Botezătorul), Rășinari (Biserica Sf. Paraschiva), la Săsăuș, Colun și Sărata.

Explicând rostul reprezentării acestei teme, în programul iconografic al bolții Bisericii Sf. Paraschiva, din Cepturoaia, I.D. Ștefănescu considera că plasarea Hetimasiei între heruvimi, serafimi și îngeri, în maniera atestată, cel mai devreme, în secolul al XIV, la Péribleptos, în Mistra, constituie o ilustrare simbolică a dogmei Sfintei Treimi și a egalității celor trei ipostasuri ale Dumnezeuirii. Figurile Sfintei Fecioare și Prodromului, care încadrează tronul, vin în completarea acestei idei și anunță a doua Venire a Mântuitorului. Este vorba, prin urmare, de o aluzie la Judecata din urmă⁶¹.

În ceea ce privește iconografia cupolei naosului de la Cornățel, semnificația prezenței Hetimasiei în compunerea scenei ce desfășoară imaginea Ierarhiei cerești trebuie să fie în legătură cu înțelesul scenei pictate în medalionul central. Imaginea nu trimite atât la *Judecata din urmă* (căreia i se dedică de obicei o scenă aparte și o poziție distinctă în cadrul programului), cât reia aceeași idee a făgăduinței *eshatologice*, a instaurării împărăției veșnice a Mântuitorului. Interpretarea este confirmată de includerea celor doi mari sfinți creștini, considerați mijlocitori, prin excelență, ai rugăciunilor credincioșilor, care-și fundamentează credința în mântuire pe nădejdea venirii împărăției Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh (Mt 6, 10), așa cum o invocă la fiecare rostire a rugăciunii domnești.

Dacă, în ceea ce o privește pe Maica Domnului, rolul prezenței ei este, așa cum am subliniat și în cazul scenei anterioare, acela de a marca „omologia simbolică între Fecioară și Biserică”, „figura întraripată a Înaintemergătorului este „arhetipul constelat al martorului” (Paul Evdochimov), slujitor al Cuvântului a Cărui venire o prevestește, vocație desăvârșită a ascetismului până la transparență-pneumatizare a trupului și situare în tensiune eshatologică, ca martor al Întrupării și, totodată, precursor al luminii parousiace”⁶².

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Anca Vasiliu, „Sensuri ale transparenței în iconografia brâncovenească. Schiul Sfinții Apostoli – Hurez”, în *Studii și Cercetări de Istoria Artei, Seria Artă Plastică*, Tom 37, București, 1990, p. 59, 60.

Faptul de a fi reprezentați în compania îngerilor nu reprezintă, pentru Sfânta Fecioară Maria și pentru Ioan Botezătorul, scoaterea din ordinea existenței omenești și așezarea lor pe un plan ontologic superior celui uman⁶³. Maica Domnului și Prodromul s-au înălțat la această treaptă prin virtuțile vieților lor alese și prin puterea excepțională pe care au dobândit-o rugăciunile lor. În această putere creștinii își așează nădejdea, invocându-i și solicitându-le mijlocirea propriilor lor cereri: „pentru rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu, ale sfântului Ioan Botezătorul... ale îngerilor și ale tuturor sfinților, să ne miluiască și să ne mântuiască pe noi” Hristos.

Mărturisirea ortodoxă a mitropolitului Petru Movilă arată că Maria „este împărtășită de harul dumnezeiesc cu mult mai mult decât orișicare altă făptură, fiindcă ea este Maică a lui Dumnezeu. Pentru aceasta Biserica o preamărește mai presus de Heruvimi și de Serafimi și acum ea covârșeste toate cetele îngerești, stând de-a dreapta Fiului ei întru toată cinstirea și mărirea”⁶⁴.

Mijlocirea Înaintemergătorului și Botezătorului Domnului pentru credincioși este, de asemenea, morală, iar puterea ei vine din faptul de a se realiza printr-un prieten al lui Hristos, care este Sfântul Ioan, statut câștigat prin viața sa exemplară. Sfântul Ioan Gură de Aur îl descria într-una din omiliile sale astfel: „N-a arat pământul și n-a tras brazdă, n-a mâncat pâine cu sudoarea frunții sale. Se îngrijea puțin de masa sa; și mai puțin încă de veșmântul său. Iar casa îi era mai simplă încă decât veșmântul, fiindcă n-avea nevoie de acoperiș, nici de pat, nici de masă. Trăia viață îngerească ... Purta mantie de păr fiindcă vrea să arate că se ridică deasupra lucrurilor omenești și că se înalță până la Adam, care, întru început, n-a avut nevoie nici de mantie, nici de haine. Socotea mantaua lui de păr drept un simbol regal și de pocăință”⁶⁵.

Ilustrarea *Patimilor* Domnului, pe boltă, la baza calotei, reprezintă o particularitate a programelor bisericilor din regiunea Sibiului. În Mara-

⁶³ Pr. D. Stăniloae, „Învățătura despre Maica Domnului la ortodocși și la catolici”, în *Ortodoxia*, anul II, Nr. 4, Oct.-Dec., 1950, p. 561-562; *apud*, C. Sârbu, *op. cit.*, p. 7.

⁶⁴ „Maica Domnului”, (f.a.), editorial în *Telegraful Român*, 15 iunie 1951, Nr. 24-27, p. 2.

⁶⁵ *Apud*, I.D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine*, p. 97.

mureş sau în Banat, unde acest ciclu apare frecvent în decorul pictat al bisericilor de lemn, artiştii l-au plasat de obicei în registrul superior al pereţilor laterali ai navei, sub bolta în leagăn. În aceeaşi dispunere îl aflăm zugrăvit în mai multe biserici de lemn din judeţul Sibiu (Apoldul de Jos, Sângătin, Poiana Sibiului).

Desfăşurarea celor douăsprezece secvenţe ale ciclului *Patimilor* lui Hristos, pe suprafaţa calotei, aşa cum se întâmplă la biserica din Cornăţel, se mai întâlneşte, într-o dispunere asemănătoare, doar la Ohaba (jud. Braşov), Căcova (Fântânele, jud. Sibiu, cu picturi din 1771 şi 1795), la biserica din Voivodenii Mici (actualmente în judeţul Braşov, pictată la 1821) şi Viştea de Jos (jud. Braşov, pictura din 1810, astăzi dispărută).

*

Decorul pictat, care se desfăşoară pe partea superioară a iconostasului zidit, extinzându-se, aşa cum am arătat, pe suprafaţa interioară a arcului triumfal, alcătuieşte un program original de imagini. Din friza centrală, al cărei subiect îl constituie, de obicei, *Marea Deisis*, lipsesc Maica Domnului şi Ioan Botezătorul. Mântuitorul e însoţit doar de cei doisprezece Apostoli.

Aspectul cel mai neobişnuit priveşte însă zugrăvirea pe iconostasul de la Cornăţel, în două mari medalioane circulare, a patriarhilor Moise şi Aaron. Aşezarea lor în această poziţie trebuie pusă în legătură cu reprezentările din arcada crucifixului şi de pe intradosul arcului mare, de răsărit, unde apar *Fecioara Orantă* şi figurile de regi şi profeţi, care o încadrează.

Două teme iconografice par să stea la originea acestei asocieri de imagini. În primul rând, reprezentarea *Arborelui lui Iesei*, compoziţie care şi-a fixat locul distinct în programul vechilor iconostase româneşti. Maria - orantă, patriarhi, judecători, regi, profeţi ai Vechiului Testament sunt aşezaţi în medalioane pe ramurile împletite ce simbolizează arborele genealogic al lui Iisus Hristos. Se recunosc adesea între aceşti strămoşi, după trup, ai Mântuitorului: Avraam, Moise, Aaron, Ghedeon, David, Solomon, Isaia, Ieremia, Iezechiel, Iona, Zaharia etc. O parte dintre ei îi aflăm zugrăviţi la Cornăţel.

Locul privilegiat pe care-l ocupă, prin dimensiuni și amplasament, portretele în bust ale patriarhilor Moise și Aaron, în decorul iconostasului de la Cornățel pare să indice și o altă posibilă sursă de inspirație a iconografului. Este vorba de *Cortul Mărturie* sau *Tabernacolul*, temă zugrăvită în monumentele muntești, sârbești sau athonite din Evul Mediu, cel mai adesea în sanctuar, pe registrul superior al hemiciclului. Scena se desfășoară în interiorul tabernacolului, mai precis în Sfânta Sfintelor, unde Moise și Aaron se înclină și cadesc înaintea altarului acoperit cu o pânză pe care e brodată imaginea Maicii Domnului-orantă. Din înălțime, profeții Isaia și Ieremia asistă la celebrarea acestui ritual, desfășurând în mâini rotuli pe care sunt înscrise fragmente din proorocirile lor cu privire la Sfânta Fecioară. De o parte și de alta a cortului, dispuși în două cete, sunt reprezentați regi ai lui Israel. Masa pe care o învăluie în fum de tămâie cei doi slujitori reprezintă, la nivel simbolic, o prefigurare a Maicii Domnului⁶⁶.

Zugravii

Ansamblul mural al bisericii din Cornățel s-a realizat, cum deja am arătat, în două etape, la interval de câteva decenii. Ceea ce corespunde fiecărei faze prezintă trăsături stilistice și iconografice care evidențiază activitatea mai multor zugravi.

Decorul cel mai vechi ocupă părțile superioare ale iconostasului, deasupra ușilor împărătești și, de asemenea, cea mai mare parte a intradosului arcului triumfal.

Lucrarea a fost semnată într-o manieră discretă, autorul mascându-și iscălitura în interiorul filacterei desfășurate, cu ambele mâini, de profetul Isaia. Imaginea proorocului e înscrisă în primul medalion zugrăvit pe partea interioară a arcului mare, înspre miazănoapte. Chiar dedesubtul fragmentului de text extras din proorocia referitoare la Sfânta Fecioară Maria este notată data, *mai, 30* și numele pictorului: *Popa Ioan Grigorievici zugraf*.

Ne aflăm, prin urmare, în prezența unui decor inedit, datorat unuia dintre reprezentanții de seamă ai picturii religioase transilvănene din a

⁶⁶ N. Běljaev, studiu în *L'Art byzantin chez les Slaves, Premier recueil dédié à la mémoire de Th. Uspenskij*, 2^o partie, Paris, 1930 (*Orient et Byzance*, IV), p. 315 ș.u.; apud I.D. Ștefănescu, *La peinture religieuse en Valachie et en Transylvanie*, p. 39.

doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Descoperirea numelui lui Ioan Grigorievici, asociat unui ansamblu iconografic necercetat până acum, constituie un fapt important, menit să contribuie la definirea personalității artistice a acestui meșter, pentru că locul care i se recunoaște în rândul pictorilor români din epocă este marcat, în primul rând, de împrejurarea de a fi fost fiul faimosului zugrav craiovean, Grigorie Ranite.

Originea oltenească și faptul de a fi desfășurat un semisecol de activitate creatoare, aproape exclusiv în ținuturile intracarpătice, reprezintă două coordonate esențiale pe care s-a înscris destinul personal și profesional al lui Ioan Grigorievici. Ținând cont de aceste aspecte, putem înțelege mai bine și aprofunda fenomenul împământenirii, în Transilvania, a stilului artistic cristalizat la începutul veacului al XVIII-lea, în marile mănăstiri muntenesti și oltene.

Dedicându-se de tânăr artei religioase, Ioan a ales, de fapt, să continue o veche tradiție de familie ce fusese inaugurată de bunicul său, Ranite (sau Hranite) zugravul (autorul unor importante ansambluri de pictură murală: 1707 – Schitul Sf. Ștefan, de la Hurez; 1703 – Mănăstirea Polovragi; 1707 – Mănăstirea Surpatele) și transmisă prin tatăl, Grigorie Ranite (născut la Craiova, în 1712), și unchiul său, Gheorghe Ranitievici, ambii legându-și numele de prestigioase înfăptuiri în acest domeniu.

Spre deosebire însă de unchiul și părintele său, Ioan Grigorievici⁶⁷ nu mai este un „peregrin valah” prin satele și orașele transilvănene, ci exponentul unei generații de pictori născuți ori naturalizați în această parte de țară, promotori ai unei arte ce va dobândi, în cursul celei de-a doua jumătăți a secolului al XVIII-lea, note stilistice inconfundabile.

Ceea ce se cunoaște, până acum, despre cariera artistică a lui Ioan Grigorievici zugravul este legat de puținele decoruri ori icoane cunoscute, care poartă semnătura sa.

S-a format, copil fiind, în echipa de zugravi condusă de Grigorie Ranite, asimilând meșteșugul picturii și știința iconografică specifice tra-

⁶⁷ Nu cunoaștem data la care s-a născut, probabil la Craiova sau în alt loc din părțile Olteniei, Ioan Grigorievici. Presupunem, luând în considerare anul de naștere al tatălui și perioada în care tânărul pictor începuse să-și semneze lucrările, dovadă că formația sa era împlinită, că evenimentul nașterii sale s-a petrecut în a doua jumătate a deceniului al patrulea al secolului al XVIII-lea.

diției brâncovenești, model artistic elaborat în marea școală de la Hurez, la al cărei prestigiu contribuise, cu decenii în urmă, bunicul său. Cunoștințele tehnice și cultura vizuală pe care le-a acumulat în Oltenia natală s-au îmbogățit cu elementele altor tradiții descoperite în cursul călătoriilor pe care, cu siguranță, le-a întreprins în Banat și în Transilvania, alături de părintele și dascălul său.

Instrucția sa a însemnat însă o inițiere și într-un alt plan, decât cel artistic. În perioada adolescenței, și-a însușit cunoștințele teologice și conduita morală necesare pentru a putea fi hirotonit preot, posibil chiar sub îndrumarea directă a episcopului Grigorie Socoteanu, fostul egumen al Coziei, pentru care Grigore Ranite zugrăvea, între 1752-1753, Paraclisul Episcopiei de Râmnic⁶⁸. Asemenea studii, pe seama cărora a fost mai târziu primit în rândul clerului, fapt confirmat de felul în care semna - *Popa Ioan zugrav*, s-au reflectat în acea latură a activității sale, care-i solicita o permanentă aprofundare a domeniului iconografiei creștine.

Participarea sa, în calitate de colaborator al lui Grigorie Ranite, la zugrăvirea unui monument religios e consemnată pentru prima dată, în anul 1759, dată la care tânărul depășise, probabil, vârsta de douăzeci de ani. E vorba de realizarea picturii murale a schitului Crasna, din județul Gorj, începută la 1757 și încheiată la 1759. În pisanie sunt alăturate numele celor doi autori, tată și fiu: 1757, *pis(al) Grigorie Zugrav I sin ego Ioan*⁶⁹.

Îi vom regăsi un an mai târziu, alcătuind același tandem, la Rășinari, lângă Sibiu, semnând⁷⁰ decorul interior (și parțial cel exterior) al bisericii, zidită de puțină vreme, prin eforturile credincioșilor ortodocși de aici și consacrată Sfintei Cuvioase Paraschiva⁷¹. Acest an, 1760, prin reușita înregistrată odată cu împlinirea unei opere remarcabile, va repre-

⁶⁸ Andrei Paleolog, *Pictura exterioară din Țara Românească*, Ed. Meridiane, București, 1984, p. 26; *apud*, Marius Porumb, *Un veac de pictură românească din Transilvania, secolul XVIII*, Ed. Meridiane, București, 2003, p.58, n. 39.

⁶⁹ Marius Porumb, *op. cit.*, p. 58.

⁷⁰ Pe pandantivul cu Evanghelistul Luca se află inscripția: fiind *Zugrav Grigorie, Ioan sin ego. 1760*; a se vedea Emilian Cioran, „Biserica cu hramul Cuvioasa Paraschiva din Rășinari”, în *Omagiu Înaltpreașfinției Sale Dr. NICOLAE BĂLAN*, Mitropolitul Ardealului, la douăzeci de ani de arhipăstorire, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1940, p. 332; M. Porumb, *op. cit.*, p. 49, n. 54.

⁷¹ Cf. Emilian Cioran, *op. cit.*, p. 330, 331.

zenta un moment decisiv pentru cariera tânărului artist. Programul iconografic al bisericii rășinarene va fi apreciat și „preluat ca model și de alți pictori, între care frații Iacov și Stan, fiii popii Radu (Man) din Rășinari”⁷². De Iacov îl lega, încă mai mult decât practicarea aceluiași meșteșug al zugrăvitului de biserică o legătură de rudenie, statornicită în 1754, când tânărul zugrav și viitor preot, fiul parohului mării biserici din Rășinari, devenise fin de cununie al lui Grigore Ranite⁷³. Apropiati ca vârstă, învățând împreună pictura, poate la fel și teologia (Iacov s-a instruit la Râmnic, sub supravegherea episcopului Grigorie Socoteanu⁷⁴), Ioan și Iacob au rămas cu siguranță prieteni întreaga lor viață, fapt ce ar putea explica legătura permanentă și strânsă pe care o va menține zugravul născut în Oltenia cu Rășinariul Mărginimii Sibiului.

Se va reîntoarce aici, în mai multe rânduri, prima dată la 1785, când va executa, pe fațada de sud a bisericii Sfânta Paraschiva, monumentală compoziție cu tema „Coborârea la Limb”. Deasupra acestei scene, care din nefericire a fost afectată ulterior prin practicarea unei ferestre, chiar în partea de zid pe care o acoperea, apare iscălitura pictorului, anul, luna și ziua la care s-a finalizat decorul: *Popa Ioan Grigoriovici zugraf, 1785, iunie 13*.

În intervalul dintre 1760 și 1785, așadar, Ioan fusese hirotonit preot, slujire bisericească pe care o va menționa de acum încolo, totdeauna înaintea celei artistice, și devenise un zugrav consacrat, ajuns la deplină maturitate. Trebuie să amintim aici presupunerea, justificată, a lui Marius Porumb, că artistul s-ar fi stabilit în părțile Sibiului, poate chiar la Rășinari⁷⁵. Numele său nu este consemnat însă, în niciunul din documentele în care sunt pomeniți preoții ortodocși slujitori în această localitate, în perioada ultimului sfert al secolului al XVIII-lea⁷⁶. Va fi

⁷² Ibidem, p. 58.

⁷³ Nicolae Iorga, *Scrisori și inscripții ardelenе și maramureșene*, II, p. 155.

⁷⁴ Șt. Meteș, *Relațiile bisericii românești ortodoxe din Ardeal cu principatele române în veacul al XVIII-lea*, p. 60.

⁷⁵ M. Porumb, *op. cit.*, p. 50.

⁷⁶ Într-un act manuscris redactat de Sava Popovici, la 7 noiembrie 1795, sunt amintiți, pentru perioada cuprinsă între anii 1787 și 1795, următorii preoți slujitori în Rășinari: *Cosma Bărsan (protopop)*, *Savva Popovici Bărsan (protopop eparhii)*, *popa Isaie Măț*, *popa Iacob Isdrail*, *popa Ioan Popovici*, *popa Savva Popovici ot Rășinari*, *popa Aleman Popovici*. A se vedea Emilian Cioran, *op. cit.*, p. 334.

păstorit în vreunul din satele românești din Mărginime, însă ceea ce se impune cu evidență este atașamentul său pentru vechea așezare de la poalele munților Cîbinului.

Pentru perioada următoare nu se cunosc, până acum, lucrări mai ample de pictură monumentală executate de el. Din 1794 datează o icoană, destinată bisericii din Veștem (comuna Șelimbăr, jud. Sibiu), care poartă pe lângă această dată, semnătura autorului, *Popa Ioannŭ Grigorievici*⁷⁷.

Ajuns în jurul vârstei de șaizeci de ani, artistul nu mai putea să se angajeze în realizarea unor lucrări de mare amploare. A acceptat, în schimb, să preia comenzi mai modeste, venite din partea unor oameni cu stare din Rășinari. Pe cheltuiala lor fuseseră așezate, la încrucișări de ulițe, în grădini și pe hotarele satului construcții în forma unor edicule și troițe, asemănătoare unor baldachine zidite din cărămidă care adăposteau cruci sculptate în piatră. Toate aceste mici monumente cu funcție apotropaică urmau să fie decorate cu picturi în frescă. În cel puțin trei cazuri, sarcina împodobirii cu imagini iconografice a fost încredințată zugravului Ioan. Faptul de a fi realizat aceste lucrări în ani aproape consecutivi poate duce la concluzia că artistul va fi ales să petreacă ultima parte a vieții în locul de care-l legau prietenii vechi și operele de artă care l-au consacrat, cu decenii în urmă.

Prima lucrare de acest fel este un edicul amplasat pe o uliță din marginea satului⁷⁸, din zona numită de localnici „Sub Costiță”, unde probabil curgea odinioară un izvor. Pe câmpul pictat e înfățișată o frumoasă compoziție cu titlul temei înscris de jur împrejur: *Izvorul preasfintei Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioarei Maria, cel de viață dătătoriu*. Alte două inscripții, notate în dreapta și în stânga imaginii care o prezintă pe *Maica Milostivirii* cu pruncul Iisus în brațe, o desemnează pe Sfânta Fecioară ca: *Tămăduitoarea orbilor... și tămăduitoarea de brâncă și de lepră*. Inscripția din partea dreaptă se continuă cu data la care s-a finalizat icoana și semnătura pictorului: *August, 20, anul 1795, Pop Ioan zugraf*.

⁷⁷ N. Iorga, *op. cit.*, p. 201.

⁷⁸ Ștefan Meteș, *Din Istoria Artei Religioase Române, I, zugravii bisericilor române*, p. 130.

Un ansamblu iconografic inedit din biserica satului Cornățel

În hotarul satului, în locul numit „la Căliniș”, aflat azi la marginea șoselei care duce spre Sibiu, se păstrează o veche troiță zidită. Exteriorul a fost repictat în întregime, în anii din urmă, fără a respecta programul iconografic original. Doar la interior, pe boltă, se mai păstrează fragmente din decorul autentic, de o mare frumusețe și prospețime a culorilor. Inscripția în care era menționat numele autorului, plasată probabil pe unul din stâlpii care sprijină mica boltă de cărămidă a fost în totalitate distrusă. Stilul picturii ne permite însă să-i atribuim opera zugravului Ioan Grigorievici. Crucea, așezată în centrul acestei arhitecturi, poartă următoarea inscripție, cu literele săpate cu dalta în piatră: *Această crucie o au făcut robii lui Dumnezeu Bucur Bozdoghină și cu soția sa Sora, 1797. Recunoaștem în această familie de ctitori pe vechii donatori ai frescei zugrăvite de Ivan și Nistor, cu patru decenii în urmă, la 1758, pe fațada de răsărit a Bisericii Sfânta Paraschiva, și în care era înfățișată „Prohodirea Domnului”. La baza compoziției e notată formula votivă: Această icoană o a plătit judele Bucur cu femeia dumnealui Soră ca să fie pomenire în veci, 1758, zugrav Pop Ivan, dascăl Nistor⁷⁹.*

Cel din urmă monument pictat, considerat în ordine cronologică, al cărui autor identificat cu certitudine e preotul Ioan, fiul lui Ranite zugravul din Craiova, este tot o troiță din Rășinari, datând din anul 1798⁸⁰. Ea a fost zidită și decorată cu picturi în frescă, așa cum o atestă inscripția dedicatorie, pe cheltuiala familiei lui *Pătru Albulu*⁸¹, pe un loc aflat la capătul comunei, donat, în acest scop, de un țăran cu numele *Maniu Dragoie* (Drăgoi). Moștenitorii acestuia din urmă au cedat, în anul 2006, troița Muzeului Astra din Sibiu, monumentul fiind strămutat și restaurat în noul amplasament. Autorul care semnează decorul iconografic la 1798 este *Popa Ioan Grigorievici zugrav*.

Urmărind activitatea artistică a acestui pictor trebuie să remarcăm cât de puțin este ea cunoscută. Faptul se datorează, în primul rând,

⁷⁹ Emilian Cioran, *op. cit.*, p. 333.

⁸⁰ Ștefan Meteș, *op. cit.*

⁸¹ Petru Albu, menționat cu numele în documentul manuscris al lui Sava Popovici, citat mai sus, făcea parte dintre bătrânii ce alcătuiau consiliul parohial al Bisericii Sfânta Paraschiva din Rășinari, începând din anul 1787. A se vedea Emilian Cioran, *op. cit.*, p. 334.

numărului redus de opere aflate sub semnătura sa. Practic nu s-a evidențiat până în prezent vreun ansamblu de pictură monumentală care să-i poată fi atribuit în exclusivitate. Îl aflăm fie colaborând cu tatăl său, fie, cum s-a întâmplat la Cornățel, împlinind doar o parte din programul iconografic al bisericii. Din biografia sa lipsesc pagini importante. De pildă nu cunoaștem nimic despre realizările din perioada 1760 și 1785, interval de timp care corespunde etapei mature a vieții sale, între vârsta de 25 și 50 de ani. E de neconceput să nu fi existat, în tot acest timp, ocazii de a-și concretiza, în opere mai însemnate, talentul și experiența dobândită alături de un artist important cum a fost părintele său. Nu putem crede că lucrarea realizată în 1785, la Rășinari, nu-l va fi recomandat pentru a primi noi comenzi în cursul deceniului care a urmat. Sunt verigi importante care lipsesc din înlanțuirea faptelor sale și fără de care profilul său artistic și uman rămâne incomplet. Doar cercetări stăruitoare, în zecile de monumente uitate (de felul celui de la Cornățel) sau asupra cărora nu s-a zăbovit suficient în a le studia, pot conduce la descoperirea unor informații care să întregască imaginea unui artist cum a fost Ioan Grigorievici.

Însăși identificarea sa, cu certitudine, ca autor al frescelor de la Cornățel implică și o chestiune rămasă încă neelucidată și care privește datarea operei. Rezolvarea este dificilă, întrucât nu se cunoaște anul edificării bisericii din această localitate. Situația în care se găsesc picturile permite cu greu o comparație cu ceea ce s-a păstrat în alte părți. Totuși din confruntarea acestora, în special cu monumentala compoziție de pe fațada sudică a bisericii rășinărene Sfânta Paraschiva, reiese că din atmosfera decorului de la Cornățel se degajă o ușoară senzație de timiditate, însă nu stângăcie, care l-ar caracteriza pe zugrav și care dispare cu totul la momentul în care acesta înfățișează tema „Anastasis”.

Siguranța de sine se reflectă în decorul rășinărean, și în maniera în care au fost caligrafiate slovele care compun numele lui Ioan Grigorievici. În autograful plasat într-o zonă foarte vizibilă de pe fațada Bisericii Sfânta Paraschiva, chiar deasupra compoziției pictate, linia scriiturii alcătuiește un interesant arabesc, menit să atragă atenția celor care contemplă, chiar de la distanță, imaginea. Lucrurile stau cu totul altfel la Cornățel, unde numele e înscris cu litere de-o șchioapă și disimulat în interiorul sulului cu fragmentul de text citat din proorocia lui Isaia.

Faptul de a fi fost mai rezervat, în maniera în care și-a etalat semnătura, se explică poate prin modestia zugravului ce se socotea încă prea puțin cunoscut. Această atitudine nu presupune însă și un nivel mai redus al prestației sale artistice. Imaginile realizate la Cornățel demonstrează o foarte bună adaptare a decorului la proporțiile monumentului, un mod de a compune plin de imaginație și un rafinament cromatic, care depășesc calitativ performanțele atinse la Rășinari.

Putem presupune, așadar, că cele două înfăptuiri artistice ale lui Ioan Grigorievici s-au situat în timp, la momente apropiate. Picturile de la Cornățel au premers celor executate pe zidul exterior al Bisericii rășinărene, și dacă luăm în considerare posibilitatea ca monumentul de care sunt legate să fi fost înălțat puțin înainte sau imediat după edictul de toleranță emis la 1781, datarea lor ar trebui să țină cont de acest reper cronologic.

*

Cea de-a doua etapă în decorarea cu picturi murale a bisericii s-a încheiat, după cum atestă inscripția de la baza pandantivului dinspre sud-est, la anul 1820. Numele autorului nu a fost menționat în text, probabil pentru că acest lucru urma să se petreacă doar atunci când întregul ansamblu va fi fost terminat.

În urma analizei stilului și a organizării temelor iconografice pare evident că ansamblul de imagini aparține unui zugrav din familia Grecu. O asemenea constatare se sprijină și pe faptul că satul Cornățel ocupă un loc central într-o regiune traversată de râul Hârtibaci și marcată, de jur împrejur, de localități precum, Mohu, Țichindeal, Fofeldea, Săsăuș sau Colun. În fiecare dintre aceste așezări rurale se păstrează biserici pictate de reprezentanți ai vestitei familii.

Dintre autorii care au scris despre activitatea acestor meșteri⁸², desfășurată: începând din ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea și până la sfârșitul sec. XIX, în părțile sudice ale Transilvaniei, doar părintele Ioan Fulea⁸³ amintește, în treacăt, decorul zugrăvit la Cornățel.

⁸² Valeriu Literat, *op. cit.*; Vasile Drăguț, „O dinastie de zugravi din Țara Oltului”, în revista *Astra*, Brașov, 1968, nr. 5; Ioan Fulea, „Biserici monumente istorice pictate de familia Grecu”, în *Arhiepiscopia Sibiului – pagini de istorie*, Sibiu, 1981.

⁸³ I. Fulea, *op. cit.*, p. 224.

Deteriorările pe care le-au suferit, în timp, picturile de aici și faptul că în majoritatea celorlalte monumente frescele au fost afectate de repicături împiedică în bună măsură încercarea de a stabili, prin comparație, cărui autor îi pot fi atribuite scenele.

Cronologic, ansamblurile care se apropie cel mai mult de momentul zugrăvirii bolții de la Cornățel sunt cele aflate în localitățile Cârțișoara (cu cele două biserici, pictate după 1818) și Voivodenii Mici (iconostasul terminat la 1820 și decorul mural în 1821). Cu certitudine, au fost stabiliți doar autorii ultimului decor, în persoana „smeriți(lor) zugravi Nicolae și Gheorghe Grec de la Sasauj (Săsăuș)”⁸⁴. Este, așadar, posibil să atribuim lucrarea de la Cornățel unuia dintre aceștia. Amplasarea *Patimilor* în registrul de la baza cupolei, în biserica de la Voivodenii Mici, într-un mod asemănător sistemului iconografic aplicat la Cornățel, ar putea constitui un argument în sprijinul acestei ipoteze. Pe de altă parte, nu trebuie exclusă nici posibilitatea ca Alexandru Grecu, exponent al primei generații de zugravi din această familie, să fi realizat decorul de care ne-am ocupat. Aceeași dispunere a *Patimilor* pe boltă și, în plus, reprezentarea *Încoronării Fecioarei*, în centrul programului iconografic al cupolei, în fosta biserică de la Viștea de Jos, zugrăvită la 1810, de Alexandru⁸⁵, caracterul suplu al figurilor și decorul arhitectonic mai schematizat (care constituie note specifice stilului acestui artist) sunt tot atâtea elemente, prin care s-ar putea pleda în favoarea considerării zugravului pe care l-am amintit, drept autor al picturii, asemănătoare, păstrată la Cornățel.

Realizată într-o tonalitate caldă, cu tente luminoase și transparente de roșu, verde, ocru-galben și auriu, pictura bisericii își păstrează încă o surprinzătoare prospețime. Compozițiile sunt echilibrate. În câmpul lor mișcarea personajelor nu manifestă nicidecum patetism, ci pare să fie animată de ritmul vieții obișnuite. La fel de firești și bogat diversificate sunt fizionomiile participanților la acțiune. Dar mai interesante chiar, decât deosebirile de caracter sunt, sub aspectul expresiei artistice, mimica, gesturile, care comunică o gamă parcă inepuizabilă de intenții, de atitudini sufletești și de emoții.

⁸⁴ V. Literat, *op. cit.*, 42.

⁸⁵ Șt. Meteș, *op. cit.*, p. 122.

Un ansamblu iconografic inedit din biserica satului Cornățel

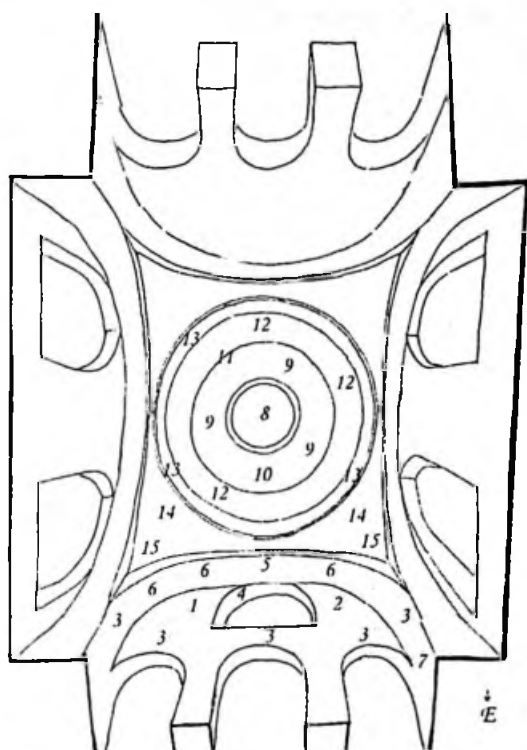
Efectul mișcării e obținut, nu doar prin apel la dinamica personajelor surprinse într-un joc permanent de acțiune și reacțiune ori prin prezentarea secvențială a dramei *Patimilor*, ci angrenând deopotrivă o serie de elemente care alcătuiesc substanța însăși a picturii. E vorba de alternanțe subtile de lumini și umbre, de nuanțări diferite ale aceleiași culori, de transparențe și tente mate care împreună creează o imagine complexă și vie a operei artistice, manifestată ca realitate de sine stătătoare.

Această lumină interioară a picturii, a cărei vibrație o percepem tot timpul diferit și care rezzonează în dispoziția noastră sufletească, a fost compromisă în cele mai multe din monumentele realizate de zugravii Grecu, și asupra cărora s-a intervenit, cu totală lipsă de responsabilitate și profesionalism, în anii din urmă. Din câte cunoaștem, Cornățelul se numără între acele, foarte puține, decoruri de pictură de la începutul veacului XIX, care și-au păstrat forma originală. Cu atât mai mult se cuvine ca autenticitatea sa să fie pusă la adăpost și valorificată. Pentru aceasta se impune neîntârziat clasarea întregului ansamblu de arhitectură și pictură de la Cornățel, în rândul monumentelor protejate prin legile patrimoniului cultural și religios.

Abstract: An Unpublished Iconographic Unit: the Work of Ioan Grigorievici and of Painters Belonging to the Grecu Family, in Cornățel Church. The present study aims to draw attention upon a forgotten monument, the Orthodox church in Cornățel and to highlight the importance of its ranking among the art works that form the Transylvanian cultural and religious heritage. There are many reasons in favor of such ranking of the monument, as well as for the preoccupation to preserve it for posterity. Among the first arguments one could mention its value as historic document, relevant for the Romanian Orthodox population in Transylvania from the second half of the eighteenth century and the first part of the nineteenth century, when the edifice was raised and decorated with manual paintings. Through its very presence, of more than two hundred years in the life of the people that form the community in Cornățel, the church preserves the memory of some important events, marking the fight for religious emancipation of the Orthodox living here.

Lect. Dr. Ioan Abrudan

Equally important is the testimony-quality of the church, from the perspective of liturgical art history. The close scrutiny of all the iconographic scenes, preserved in their original form, draws attention upon a first segment of inedited decor, completed in the last decades of the eighteenth century by Ioan Grigorievici, the son of the famous Grigorie Ranite from Craiova. A second stage in the decoration of the interior of the church, completed in 1820, distinguishes itself through style features and the iconographic particularities that make it attributable to some representatives of the Grecu family of painters.



Popa Ioan Grigorievici Zugrav

Zugrav din familia Grecu

ANEXA : PROGRAM ICONOGRAFIC

ICONOSTAS - *Timpan* : nord (1) Moise:

sud (2) Aaron:

registrul inferior, la baza timpanului, cu extindere pe intradosul arcului triumfal (3) Iisus Hristos între cei 12 Apostoli:

intradosul arcadei crucifixului (4) profetul Zaharia, și alți trei prooroci zugraviti în medalion;

ARCUL TRIUMFAL - *Intradosul arcului* : (5) Fecioara Oranta (medalionul din cheia arcului);

(6) Proorocii Isaia, Solomon, David și Ieremia (în medalioane);

(7) Dreptii Ioachim (tatăl Născătoarei de Dumnezeu) și Zaharia (tatăl Sfântului Ioan Botezătorul);

BOLTA NAOSULUI - *Calota* : (8) Încoronarea Fecioarei (tondo-ul central);

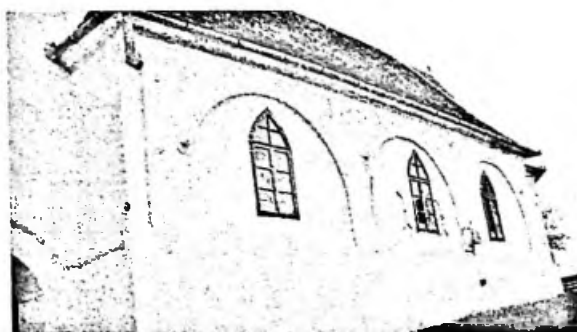
al doilea registru : (9) Ierarhiile îngerești (în octograma); (10) Tronul Hietimasei, încadrat de Sfânta Fecioara și Prodromul întraripat; (11) registru decorativ cu motive vegetale (la exterior);

al treilea registru : (12) Cielul Patimilor Mantuitorului;

registrul al patrulea : (13) Sfinți mucenici, zugraviti în 36 de medalioane;

Pandantive : (14) Sfinții Evangheliști cu simbolurile lor apocaliptice

(SE - Matei, NE - Ioan); (15) PISANIA PICTATA.



a. Vedere dinspre SV



b. Absida decorata



Fig. 1 Comatel - lacasul de cult zidit in secolul al XVIII-lea, cu hramul "Intrarea in Biserica a Maicii Domnului"

Fig. 2 Iconostasul



Fig. 3 Moise (timpan)

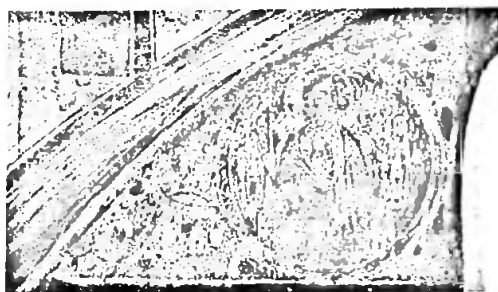


Fig. 4 Friza Apostolilor



Fig. 5 Sf. Evanghelist Marcu



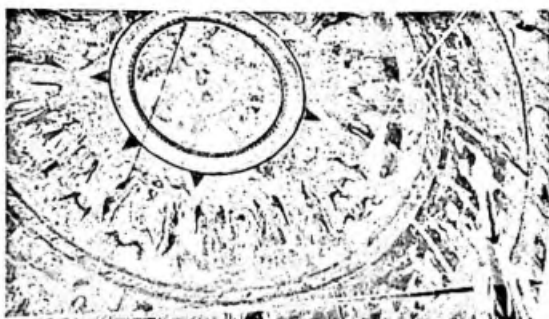


Fig. 6 Bolta naosului

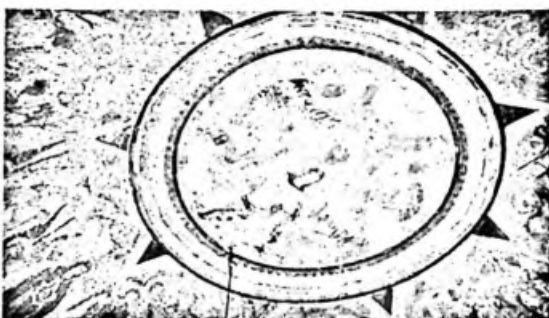


Fig. 7 Incoronarea Fecioarei



Fig. 8 Sfantul Evanghelist Ioan
(Pendantivul de NE)



Fig. 9 Iisus supus la cazne

Un ansamblu iconografic inedit din biserica satului Cornășel

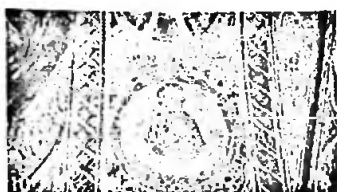


Fig. 10 Profetul Isaia (Cornășel, intradosul arcului triumfal)



Fig. 11 Semnatura lui Ioan Grigorievici (Cornășel, filacteria profetului Isaia)



Fig. 12 Rasinari. Biserica Sfânta Paraschiva (fataza sudica)



Fig. 13 Autograful lui Ioan Grigorievici Zugrav (1785)



Fig. 14 Troita de la Calimis (Rasinari)



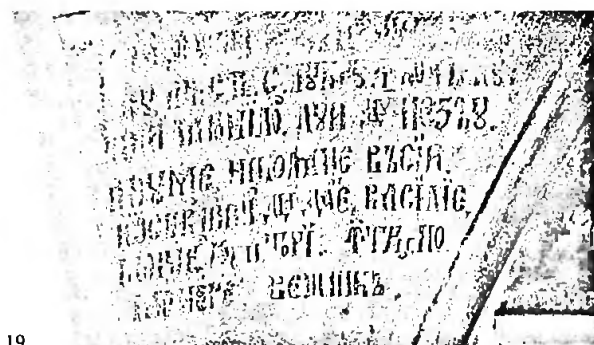
Fig. 15 Detaliu de pictura (Sfintita spalare)



Fig. 16 Ediculul Sfintei Fecioare Milostive (1795, Rasinari)



Fig. 17 Detaliu, semnatura zugravului



19



18



20

Fig. 18 Comatel, pandantivul de NE

Fig. 19 Pisania pictata (NE)

Fig. 20 Pandantivul de SI (pisania)

Fig. 21 Cupola bisericii (disparuta) de la Vistea de jos, 1810

fig. 22 Etape in procesul de repictare integrala a unui vechi decor mural (biserica din Streza Cartisoara) : A - zona necuratată D - aspectul rezultat in urma repictarii.



21

Elemente de critică religioasă în mișcarea *Zeitgeist*

Lect. Dr. Alina PĂTRU

Mișcarea *Zeitgeist* este unul din fenomenele care suscită puternic spiritele în prezent, grefându-se pe fondul crizei economice mondiale și al vulnerabilității crescute a populației în asemenea circumstanțe. Cunoscută mai ales prin cele două filme documentare, *Zeitgeist. The Movie* și *Zeitgeist. Addendum*, amândouă purtând semnătura lui Peter Joseph, mișcarea se constituie ca un atac la adresa formelor de organizare politică, socială și financiară ale lumii de astăzi, lansat în numele unei dezvoltări naturale a umanului, lipsite de restricții, în solidaritate cu mediul înconjurător.

Interesul pe care mișcarea îl stârnește asupra teologului este dat mai ales de introducerea religiei în categoria factorilor opresivi, a fenomenelor care trebuie depășite pentru ca umanitatea să ajungă la împlinirea postulată. Mai mult decât atât, filmul *Zeitgeist. The Movie*, purtând subtitlul *What does Christianity, 911 and The Federal Reserve all have in common?*¹, pune sub semnul întrebării fundamentele hristologice ale creștinismului, negând originalitatea și istoricitatea lui Iisus Hristos. Ne vom opri în cele ce urmează pe rând asupra mișcării și a filmului *Zeitgeist. The Movie*, analizând și evaluând viziunea religioasă a acestora.

Documentul principal al mișcării îl reprezintă „Ghidul activistului”, intitulat *The Zeitgeist Movement. Observations and Responses. Activist Orientation Guide*, redactat și semnat de Peter Joseph, Roxanne Meadows și Jacque Fresco în februarie 2009². Deja în prefață, documentul îl anunță pe inițiatorul și creierul mișcării, proiectantul industrial și ingi-

¹ „Ce au în comun creștinismul, 11 septembrie și Rezerva Federală?”

² Disponibil în format pdf la <http://www.thezeitgeistmovement.com/joomla-/index.php?Itemid=467>, accesat în 5.05.2009, 13.13.

nerul social Jacques Fresco.³ Despre acesta aflăm din *Zeitgeist. Addendum*, ca și din terțe surse⁴, că este preocupat de „proiectarea holistică a unor orașe ergonomice, de eficiența energetică, managementul resurselor naturale și automatica avansată, concentrându-se pe beneficiile pe care acestea le vor aduce societății”⁵. Spirit neobosit, cu vervă profetică, Fresco înfierează situația precară a prezentului, căutând în același timp explicații pentru aceasta și indicând soluții pentru ieșirea din crizele economice, politice și sociale. Născut în 1916, gânditorul futurist și-a dezvoltat viziunea începând din anii formării sale, care au coincis cu cei ai marii crize economice din al treilea deceniu al secolului al XX-lea⁶. Încrederea sa nealterată în descoperirile științei și în capacitățile tehnicii, menite să soluționeze probleme de tip social, îl arată a fi un reprezentant al modernității optimiste, așa cum s-a articulat aceasta în perioada interbelică, și nu tocmai o figură specifică peisajului nostru postmodern.

Care e legătura dintre toate acestea și religie? Constatăm din nou că factorul religios este mai prezent decât s-ar crede. Deși se concentrează pe aspecte sociale, Fresco nu poate să facă abstracție de religios. Vom ține cont de distincția între dimensiunea religioasă implicită, prezentă în orice sistem cu valențe soteriologice, chiar dacă acesta e construit pe baze areligioase, și religiosul explicit, numit ca atare și constituit ca element de raportare.

În *Ghidul activistului*, autorii se delimitează cu superficialitate de formele religioase explicite⁷. Acestea sunt expediate în sfera „explicațiilor inventate pentru fenomene”, generate de nevoia umană de coerență. Numai „atașamentul emoțional” îl împiedică pe om să se detașeze de „credințele tradiționale”, astăzi depășite. Idealurile religioase, bune în sine, „nu au prins niciodată rădăcină”, pentru că oamenii doar au visat la ele, s-au rugat ori au vorbit despre ele⁸. Utilizarea activă și responsabi-

³ *The Zeitgeist Movement. Observations and Responses. Activist Orientation Guide*, ed. cit., p. 2. Vom numi acest document în cele ce urmează „Ghidul activistului”.

⁴ http://en.wikipedia.org/wiki/Jacque_Fresco, 5.05.2009, 13.30.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ghidul activistului*, ed. cit., pp. 78-80.

⁸ *Ibidem*, p. 79.

lă a descoperirilor științifice și tehnice este singura în măsură să transpună în practică aceste idealuri.

Încrederea în „Știință” și în capacitățile ei de a salva omenirea îmbracă forme religioase: „Metoda Științifică este așadar o atitudine, o perspectivă”⁹; „știința și tehnologia sunt divinitatea în acțiune”¹⁰, formulează autorii. Inițiala majusculă a cuvântului „Știință”, precum și felul în care este aceasta descrisă, dovedesc că avem de a face cu o religiozitate implicită, în care a fost înlocuit obiectul transcendent al adorației cu unul aparținând de planul mundan. În schimb atitudinea și comportamentul celui care se raportează la ele sunt de tip religios. E vorba de o religiozitate alternativă, însă reală – un fenomen ce cunoaște o amploare deosebită în ziua de azi. Interesant este și faptul că nu avem numai un pol pozitiv, spre care se îndreaptă adorația de tip religios, ci și unul negativ, care focalizează nevoia umană de respingere, de delimitare și de plasare a vinei, un fel de „diavol” modern, și aici se regăsesc în primul rând „Sistemul Monetar”, apoi organele guvernamentale, factorul politic și în general orice instanță de tip instituțional¹¹.

Ceea ce propune mișcarea Zeitgeist reprezintă o formă de materialism utopic, asemănătoare formulei marxiste. Această observație este întărită și de viziunea asupra naturii umane, așa cum se desprinde ea din documentul citat. Natura umană e înțeleasă a fi bună prin sine, în absența oricărei raportări de tip religios¹². Mai mult decât atât: caracterul uman este exclusiv rezultatul acțiunii factorilor ambientali. Zestrea genetică este cu totul scoasă din ecuație, și chiar se aduc exemple de experimente psihologice și sociologice menite să susțină această idee¹³. Principalul vinovat pentru crimele și abaterile comportamentale de orice natură este nimeni altul decât Sistemul monetar, marele inamic al omenirii, în perspectiva ideologilor mișcării Zeitgeist. Sistemul monetar nu e de niciun folos, ba mai mult, omenirea s-ar putea dispensa de el în prezent. Sistemul monetar este cel care „perpetuează corupția, restriștea și insuficiența”¹⁴.

⁹ *Ibidem*, p. 37.

¹⁰ *Ibidem*, p. 79.

¹¹ *Ibidem*, pp. 5-33.

¹² *Ibidem*, pp. 69-77.

¹³ *Ibidem*, pp. 71-74.

¹⁴ *Ibidem*, p. 75.

Revenind la problema naturii umane, observăm că potrivit gândirii Zeitgeist, oamenii nu se împart în buni și răi, ci doar o iluzie optică ne determină să vedem diferențe acolo unde ele nu există. De asemenea, separațiile pe care le introducem în mod curent între om și restul naturii sunt tot dovezi ale neînțelegerii realităților fundamentale. De toate aceste păcate se face vinovat așa-zisul „ego spiritual”, pe care l-ar deține numai omul, și care îl determină să se creadă superior altor făpturi. Acesta „a condus la conflicte dramatice, vreme de generații, nu numai între ființele umane, ci și între noi și mediul înconjurător. Însă, pe măsura trecerii timpului, Știința a arătat că oamenii sunt dependenți de exact aceleași forțe din natură ca și orice altceva. Am învățat că noi toți împărtășim aceeași structură subatomică, precum copacii, păsările și toate celelalte forme de viață. Am învățat că nu putem trăi fără elementele naturii... avem nevoie de aer curat pentru a-l respira, de hrană pentru a o consuma, de energie de la soare etc. Când înțelegem această relație simbiotică a vieții, începem să vedem că în ceea ce privește relațiile noastre, cea cu planeta și natura este cea mai profundă și mai importantă. Iar mijlocul prin care se exprimă aceste adevăruri este Știința”¹⁵.

Așadar, religiozitate implicită, pe fondul respingerii celei explicite. Clarificări suplimentare oferă și pagina web a mișcării Zeitgeist, unde citim:

„Intenționăm să refacem modul de a înțelege necesitățile fundamentale ale speciei și mediul înconjurător prin promovarea celor mai recente descoperiri despre cine și ce suntem cu adevărat, înțelegând că știința, natura și tehnologia (mai mult ca religia, politica și banii) sunt baza evoluției noastre structurale și spirituale, nu doar ca indivizi ci și ca civilizație. Ideile principale ale acestui mod de gândire se bazează pe observarea elementelor Spontane și Simbiotice ale legilor naturii și a modului în care, folosind aceste cunoștințe ca bază a instituțiilor personale și sociale, viața pe pământ poate deveni un sistem care evoluează constant în bine, în care consecințele sociale negative ca stratificarea socială, războiul, atitudinile partizane, elitismul sau delicvența se vor reduce constant și, eventual, vor dispărea complet din spectrul comportamentelor umane.

¹⁵ *Ibidem*, p. 78.

Această ipoteză este, desigur, foarte greu de crezut pentru majoritatea oamenilor deoarece am fost condiționați de societate să gândim că incorectitudinea, corupția și crima sunt inevitabile și că vor fi întotdeauna oameni care vor să abuzeze, să rănească sau să profite de ceilalți. Religia este cea mai mare promotoare a acestor idei deoarece mentalitatea "buni și răi", "noi și ei" susține această falsă concepție"¹⁶.

Din acest fragment se desprinde și definiția religiei (în sensul tradițional al termenului), corespunzătoare mentalității mișcării Zeitgeist. Religia pe care o combate mișcarea este de fapt o ideologie, un model explicativ pentru lume și societate, un model static și rigid, care împarte oamenii în buni și răi și introduce, în scop manipulator, separații inadmisibile. Reducția este operată sistemului de gândire creștin, înțeles în termenii formulei „crede și nu cerceta”:

„Când înțelegem că părerile noastre și întreaga cunoaștere evoluează continuu, realizăm că orice sistem de idei care susține că știe ceva, fără a permite dezbatere, este greșit. Religia, bazată pe credință, este campioana acestei deformări, pretinzând că știe ceva indiscutabil despre originile complexe și greu de descifrat ale speciei umane, lucru imposibil într-un univers într-o continuă schimbare”¹⁷.

Dacă religia ar constitui ceea ce mișcarea Zeitgeist vede în ea, atunci ea ar fi într-adevăr de combătut. Cine are nevoie de o ideologie restrictivă, care să inhibe orice creativitate intelectuală și să deterioreze relațiile fiecărui om cu mediul lui ambiental, fără a oferi în schimb decât integrarea formală într-un mecanism social viciat? Critica mișcării Zeitgeist se îndreaptă așadar nu spre religie în sine, ci spre o formă deteriorată a acesteia. În acest sens, critica este pertinentă. Problematic este însă faptul că mișcarea pare să nu sesizeze diferențele existente între religiozitatea autentică, ce se manifestă pe toate palierele ființei umane și îi oferă acesteia un plus existențial incontestabil, și formele extrem de deteriorate ale acesteia, expuse mai sus. Să nu fi avut liderii mișcării niciodată șansa de a întâlni și de a cunoaște un creștin având în același timp trăire religioasă autentică și deschidere intelectuală?

¹⁶ <http://www.thezeitgeistmovement.com/joomla/index.php?Itemid=467>, 5.05.2009, 13.13.

¹⁷ *Ibidem*.

În filmele *Zeitgeist*, mai ales în *Zeitgeist. The Movie*, pare a se articula o viziune ușor diferită asupra religiei. Ediția finală a lui *Zeitgeist. The Movie*, regizată de Peter Joseph și lansată la data de 25.06.2007, debutează cu discursul călugărului budist Chogyam Trungpa Rinpoche. E vorba de un cadru sonor pe un fond întunecat, întrerupt de câteva pete de bruiaj și de afișajul numelui vorbitorului. Acesta începe prin a defini spiritualitatea ca fiind o chestiune de intuiție, ca imediat după aceasta să introducă distincția între tradițiile teiste, în care actele umane pot să fie sau nu pe placul unor principii sau entități divine, și cele non-teiste, în care accentul cade exclusiv pe realitatea prezentă. A experia prezentul conține în sine o putere nebănuită, și pentru că nu suntem în stare să suportăm povara acestei puteri care ne copleșește, afirmă vorbitorul, „de aceea ne îndreptăm în permanență spre trecut și spre viitor, și poate că de aceea căutăm religia, poate că de aceea mărșăluim pe străzi, poate că de aceea ne plângem de societate, poate că de aceea votăm la alegerile prezidențiale – situația e ironică, e cât se poate de comică...”¹⁸.

După cum s-ar deduce de aici, definiția religiei include numai religiile de tip teist, care au o raportare de tip personal la sacru, și numai acestea din urmă sunt responsabile pentru neajunsurile existenței umane în condițiile prezentului. Dintr-o dată – constatăm – critica nu mai vizează religiosul în ansamblul său, ci numai unele modalități ale acestuia. O formă de religiozitate care nu pune accentul pe sacrul personal, ci doar pe trăirea nedefinită a unei experiențe interioare e nu doar acceptată, ci poate fi chiar utilă viziunii *Zeitgeist*. Sectorul spre care se îndreaptă critica religioasă este acum mai restrâns.

Prologul filmului continuă cu un set de imagini menite să pună în lumină atât unitatea fundamentală existentă între om și creație, cât și denaturarea umanului sub acțiunea religiei manipulative și a politicului¹⁹. Urmează un nou episod discursiv, de critică a sistemelor teiste, mai exact a instituțiilor religioase, care, la fel ca toate instituțiile, se fac vinovate de minciună²⁰. În spatele celor care fondează instituții se ascund interese, în primul rând legate de putere și control. Instituțiile îi înde-

¹⁸ *Zeitgeist. The Movie*, minutele 3-4.

¹⁹ Idem, min. 4-9.

²⁰ Idem, min. 9 -10.

Elemente de critică religioasă în mișcarea Zeitgeist

părtează pe oameni de „prezența divină din Univers, pe care oamenii au numit-o Dumnezeu”. Se încearcă o definire a acestui Dumnezeu, iar metoda aleasă e cea a negațiilor: „Nu știu ce este Dumnezeu, dar știu ce nu este”²¹. Îi dăm cuvântul vorbitorului:

„Gândiți-vă numai! Religia a convins, realmente, oamenii, că există un om invizibil, trăind în cer, care vede tot ce faci, în fiecare minut al fiecărei zile. Iar omul invizibil are și o listă specială cu 10 lucruri pe care nu vrea ca tu să le faci. Și dacă faci unul din aceste zece lucruri, el are un loc special, plin de foc și fum, un loc al torturii și spaimii, unde te va trimite să trăiești și să suferi, să arzi, să te sufoci, să ții și să plângi veșnic, până la sfârșitul timpurilor. Dar el te iubește! Te iubește. Te iubește și are nevoie de bani. Întotdeauna are nevoie de bani! Este atotputernic, este perfect, atotștiutor și înțelept. Totuși, nu se poate descurca cu banii! Religia înghite miliarde de dolari, nu plătește taxe și mereu are nevoie de încă puțin...”²².

Afirmațiile sunt dublate de imaginile unei animații cu caracter comic, care conferă mesajului o brizantă deosebită.

Aceasta este imaginea religioasă pe care o critică mișcarea Zeitgeist. Credem că nici nu mai e nevoie să precizăm că între reprezentarea lui Dumnezeu expusă mai sus și realitatea pe care o cunoaște credinciosul în practica religioasă diferențele sunt enorme. Critica se îndreaptă așa-dar din nou spre o imagine deteriorată a sacrului, atât de deteriorată încât ne întrebăm: oare chiar se fac creștinii vinovați de faptul de a-L prezenta atât de reducionista pe Dumnezeul lor?

Și acesta este și modul în care este introdusă Partea I a filmului, dedicată creștinismului și intitulată „Cea mai grozavă poveste spusă vreodată”²³.

Cele trei părți principale ale filmului tratează pe rând problema creștinismului, a atacurilor de la 11 septembrie și a sistemului financiar ce guvernează azi SUA și întreaga lume. Ele beneficiază și de o transcriere pe pagina web²⁴ a afirmațiilor din film, însoțită de note de final și link-uri explicative, așadar de un aparat critic bine pus la punct.

²¹ Idem, min. 10-11.

²² Idem, min. 12-14.

²³ Idem, min. 14.

²⁴ <http://www.zeitgeistmovie.com/transcript.htm>, 6.05.2009, 12.30.

Atenția noastră se va concentra, în cele ce urmează, asupra Părții I, cea dedicată religiei și în special creștinismului. Aici sunt elaborate următoarele idei²⁵:

Soarele a fost venerat din cele mai vechi timpuri și împreună cu celelalte corpuri cerești a fost în foarte multe culturi obiectul personificării și al mitizării cu scop religios. Un exemplu de zeu solar este Horus, din mitologia egipteană, despre care aflăm din film că ar fi fost zeul solar al Egiptului în jurul anilor 3000 î.Hr. Personalitatea sa este descrisă în amănunt: „Horus s-a născut în 25 decembrie din fecioara Isis-Meri. Nașterea lui a fost însoțită de apariția unei stele în răsărit, pe care au urmat-o trei regi, dorind să îl adore pe salvatorul nou-născut. La vârsta de 12 ani, Horus a fost un dascăl prodigios, la 30 de ani a fost botezat de Anup și apoi și-a început activitatea publică. El umbla însoțit de 12 discipoli, săvârșind minuni, vindecând bolnavi și mergând pe apă. Horus e cunoscut sub multe nume, cum ar fi Adevărul, Lumina, Fiul uns al lui Dumnezeu, bunul Păstor, Mielul lui Dumnezeu și multe altele. După ce a fost trădat de Tifon, Horus a fost crucificat, îngropat pentru trei zile și apoi a înviat”.

În schema lui Horus sunt apoi încadrate multe alte zeități, fiecare preluând unele din caracteristicile acestuia. Sunt descriși pe scurt Attis din Frigia, Krișna din India, Dionisos din Grecia și Mithra din Persia. Apoi sunt pur și simplu enumerați alți 40 de asemenea „mesia solari”, printre care și un anumit „Xamolxis din Tracia”, sau „Învățătorul divin al lui Platon” sau „Monarhul universal al sibilelor”²⁶. În final e prezentat „cel mai recent dintre ei”, Iisus Hristos, și anume prin notarea aceluiași trăsături care au fost evidențiate și în cazul personalității lui Horus.

Urmează explicarea acestor uluitoare paralelisme identificate între diferenții „zei solari”, iar aceasta se face în grilă astrologică. Nașterea personalității solare e asociată solstițiului de iarnă și evenimentelor stelare care au loc în această perioadă. Momentul învierii e relaționat echinocțiului de primăvară. Cei 12 discipoli sunt cele 12 constelații pe care le străbate soarele în cursul unui an. Precesiunea echinocțiilor face ca, o dată la 2150 de ani, să se schimbe constelația sub semnul căreia răsare

²⁵ Ideile sunt preluate din <http://www.zeitgeistmovie.com/transcript.htm>, 6.05.2009, 12.30.

²⁶ *Zeitgeist. The Movie*, minutele 18-19.

soarele în ziua echinocțiului de primăvară. 2150 de ani reprezintă astfel „o eră”. „Între 4300 și 2150 î.Hr. a fost era taurului, între 2150 î.Hr. și 1 d.Hr. a fost era berbecului, iar din 1 d.Hr. și până în 2150 d.Hr. ne aflăm în era peștilor. În jurul anului 2150 vom intra într-o nouă eră: cea a vărsătorului”²⁷.

Iisus e interpretat a fi personalitatea solară specifică erei peștilor, și care își va înceta așadar eficiența o dată cu inaugurarea erei vărsătorului. Caracterul Iisus e privit ca „un hibrid literar și astrologic”, „un plagiat al zeului solar egiptean Horus”. Și alte istorisiri biblice, precum cele legate de potop sau de Moise, legiuitorul, sunt văzute la rândul lor a fi forme de plagiat. Biblia este „un hibrid astro-teologic și literar, la fel ca și aproape toate miturile religioase dinaintea ei”. Lipsa mărturiilor istorice despre Iisus Hristos îi conduc pe autorii filmului la concluzia că Acesta nici nu ar fi existat. „Realitatea este că Iisus era zeitatea solară a sectei gnostice creștine, și, la fel ca toți ceilalți zei păgâni, era o figură mitică. Stăpânirea politică a încercat să Îl istoricizeze pe Iisus, pentru a obține mai ușor controlul social”, se afirmă în documentar. Această stare de fapt a început odată cu decretul lui Constantin cel Mare și a continuat cu politica Vaticanului, până în ziua de astăzi.

Redăm în întregime concluzia acestei prime părți a filmului:

„Creștinismul, ca și toate celelalte sisteme religioase teiste, este frauda timpului. El a fost folosit pentru a separa speciile de lumea naturală și de asemenea una de cealaltă. El susține supunerea oarbă în fața autorității. El reduce responsabilitatea umană, ajungându-se până la ideea că Dumnezeu controlează totul, în schimb, crime îngrozitoare pot fi justificate în numele urmăririi divine. Și, cel mai important, le asigură puterea celor care cunosc adevărul, dar se folosesc de mit pentru a manipula și controla masele. Mitul religios este cel mai puternic dispozitiv creat vreodată, el servește ca teren psihologic pe care se pot dezvolta alte mituri.

Un mit este o idee care, crezută la scară largă, este falsă. În sens mai profund, în sens religios, un mit este o povestire care oferă orientare și care mobilizează. Accentul nu cade pe conformitatea poveștii cu realitatea, ci pe funcția ei. O poveste nu poate avea efect dacă nu este crezută ca fiind adevărată, în interiorul unei comunități sau al unei na-

²⁷ <http://www.zeitgeistmovie.com/transcript.htm>, 6.05.2009, 12.30.

țiuni. Nu intră în discuție faptul că unii oameni recurg la impolitețea de a interoga adevărul povestirii sacre. Gardienii credinței nu intră în polemică cu aceștia. Ei îi ignoră sau îi denunță ca blasfemiatori”²⁸.

Zeitgeist lansează câteva teze care par a fi revoluționare. Sunt însă fundamentate ideile expuse mai sus?

Așa cum precizăm, materialul textual este însoțit de un aparat critic întocmit în conformitate cu rigorile muncii științifice. Și totuși, o scurtă privire aruncată asupra surselor din care provin ideile redată este deja concludentă pentru veridicitatea informațiilor. Frapează faptul că în listă nu apare nici un istoric al religiilor consacrat²⁹. Numele întâlnite cel mai frecvent sunt cele ale lui Gerald Massey, Edward Carpenter, Thomas Doane, Manly P. Hall și S. Acharya. Primii patru dintre ei au activat la finalul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Lucrările citate ale acestora au fost publicate în primele decenii ale secolului al XX-lea. Nu e de mirare că ele au ecou abia acum?

Descrierea personalității lui Horus se fundamentează pe textele lui Gerald Massey (1828-1907). Paralelismul propus de acesta între Horus și Iisus este amendat chiar în populara enciclopedie Wikipedia. În articolul dedicat lui Massey se poate citi:

„Opera sa, care schițează comparații între religia iudeo-creștină și cea egipteană, este desconsiderată pe scară largă în domeniul egiptologiei moderne și nu este menționată în *Enciclopedia Oxford a Egiptului Antic* sau în alte lucrări moderne de egiptologie. (...)”

Unii scriitori au schițat paralele între Iisus și Horus, în special Gerald Massey la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Totuși, Massey nu a fost un egiptolog calificat și opera sa nu a fost niciodată recunoscută în domeniul egiptologiei, iar ideile sale au fost văzute ca teorii extremiste cărora le lipsea suportul critic. Massey a fost de asemenea teozof, teoriile lui susținând de multe ori concepte și idei teozofice.

²⁸ *Zeitgeist. The Movie*, minutele 38-41.

²⁹ Singura excepție notabilă o constituie James Frazer, care înregistrează prezențe sporadice în lista notelor de final. Frazer este meritoriu pentru faptul de a fi fost deschizător de drum în comparatistica religioasă, însă multe din ideile sale sunt astăzi considerate depășite. De altfel, Frazer și-a publicat *Creanga de aur*, ediția finală, între anii 1907 și 1915.

Scierie lui Massey l-au influențat pe Alvin Boyd Kuhn, iar mai apoi pe preotul anglican Thomas Harpur, care a prezentat propria lui versiune în cartea sa „Hristosul păgân”, argumentând că toate ideile esențiale ale iudaismului și ale creștinismului provin în primul rând din religia egipteană. (...)

W. Ward Gasque afirmă că egiptologii au respins multe din pretențiile specifice ale lui Hapur și Massey ca fiind eronate, arătând că nu există nicio evidență a unei nașteri feciorelnice a lui Horus, și că sursa principală a lui Harpur, anume Alvin Boyd Kuhn, a fost un teozof care își publica propriile cărți, și că celelalte surse ale sale au fost în principal nu texte antice egiptene, ci autori depășiți³⁰.

Este știut faptul că miturile din jurul zeităților Antichității cunosc în general multe variațiuni, întâlnite atât în timp cât și în spațiu. *Dicționarul zeilor și zeițelor Egiptului Antic* expune diferitele forme ale mitului horusian. Există și cele care fac din Horus un zeu-soare, dar acestea au un rol secundar în ansamblul personalității lui³¹. Alții sunt zeii solari importanți ai egiptenilor: Amon, Ra, Chepre, Aton. Există, într-adevăr, unele valențe soteriologice ale activității lui Horus³², dar caracterul lui este departe de a fi mesianic. Cât despre nașterea feciorelnică, învierea după trei zile și celelalte aspecte ale vieții lui Horus numite de Massey, nu găsim nici o referință în sursele citate. În aceeași linie se înscriu și articolele din enciclopediile *Britannica*³³ și *Encarta*³⁴, sau din *Dicționarul de mitologie generală* al lui Victor Kernbach³⁵. Izvorul textual principal din care avem informații despre mitul horusian îl reprezintă tratatul lui Plutarh, *Despre Isis și Osiris*. Nici aici nu reușim să identificăm informațiile pe care le vehiculează Massey despre Horus³⁶.

³⁰ http://en.wikipedia.org/wiki/Gerald_Massey, 6.05.2009, 13.15.

³¹ George Hart, *Dicționarul zeilor și zeițelor Egiptului Antic*, Ed. Artemis, București 2004, pp. 63-70.

³² Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, Ed. Univers Enciclopedic și Ed. Științifică, București, 1999, pp. 71-73.

³³ *Encyclopaedia Britannica 2005 Ultimate Reference Suite DVD*.

³⁴ *Microsoft Encarta Enzyklpädie Professional 2004 DVD*.

³⁵ Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, Ed. Albatros, București, 2004, p. 244.

³⁶ Plutarh, *Despre Isis și Osiris*, Ed. Herald, București, 2006.

Se vede așadar că nu este vorba de împrumuturi, ci de proiecții cu sens invers: aspra lui Horus sunt proiectate caracteristici preluate de la Iisus Hristos. Gerald Massey îl lecturează pe Horus în cheie hristică, introducând în caracterul lui multe elemente de proveniență biblică, pentru ca ulterior să acuze creștinismul că l-ar fi plagiat pe Horus. Nici ceilalți zei nu se înscriu decât forțat în tiparul horusian³⁷. Există, e drept, unele elemente comune lui Iisus Hristos și zeilor din alte culturi. Când afirmăm că Iisus Hristos a recapitulat în Sine întreaga natură umană, avem desigur în vedere și toate valorile autentice ale tuturor spațiilor cultural-religioase. Iisus Hristos le-a cuprins, le-a adunat în Sine pe toate acestea, și totuși, El e mult mai mult decât simpla însumare a lor. Numai concentrarea asupra întregului, ca un tot viu și organic, oferă cheia de acces spre originalitatea mesajului creștin.

Stabilirea de conexiuni se face de multe ori chiar cu prețul veridicității informațiilor, și nu în cea a studiului comparatistic riguros al religiilor.

Este interesant de observat cum personalitatea lui Iisus Hristos a fost mereu, în diferite spații și timpuri, supusă unui proces de reinterpretare, de multe ori bine intenționat, însă care inevitabil a operat o reducere a acesteia. Mai ales în timpurile moderne asistăm la asemenea reduceri. Câteva exemple: pentru hinduismul modern, Iisus Hristos este unul din avatarii zeului Vișnu, întrupat pe pământ pentru a rezolva o situație de criză a omenirii; pentru budism, El este un bodhisattva dispus să ofere tuturor accesul spre mântuire, așa cum mai sunt și mulți alții; pentru iudaismul modern cu tendințe de deschidere spre celelalte religii, El este un rabin care a propus o posibilă interpretare a Torei, la fel cum au făcut și mulți alți rabini; pentru islam, El a fost dintotdeauna unul dintre profeții lui Allah, al cărui mesaj în timp s-a pervertit. Credem că poate fi acceptată ideea că Iisus Hristos realizează și lucrarea unui avatar, și pe cea a unui bodhisattva, și pe cea a unui interpret al Torei sau a unui profet. Și totuși, El nu poate fi limitat la niciuna din aceste categorii, și nici la însumarea lor, ci le transcende pe fiecare dintre acestea cu mult.

³⁷ Vezi Gwendolyn Leick, *Dicționar de mitologie a Orientului Apropiat Antic*, Ed. Artemis, București, 2005.

Aceleași lucruri le putem afirma și despre interpretarea astrologică. Și ea reprezintă o reinterpretare a lui Iisus Hristos, și anume una naturalist-materialistă, care postulează ca sistem de referință absolut circuitul corpurilor cerești. Sunt, într-adevăr, sugestive unele din denumirile astrelor sau constelațiilor care jalonează mersul soarelui în momente precise. Să nu uităm însă că ziua de 25 decembrie a fost stabilită ulterior în mod convențional ca zi de naștere a lui Iisus. De ce tocmai 25 decembrie? Alegând această zi, Părinții Bisericii au dat dovada unei capacități speculative și integrative remarcabile. Iisus Hristos nu este un zeu solar, însă prin unele din epitetele atribuite Lui și prin fixarea potrivită a datei sărbătorilor, Părinții primelor veacuri au înlesnit tuturor adoratorilor de zei solari accesul la Hristosul creștin, pe care l-au prezentat a fi adevăratul Soare, „Lumina lumii”³⁸, „Soarele dreptății”³⁹. Nașterea a fost ulterior fixată la data de 25 decembrie, pentru a da un nou sens unei sărbători solare precreștine, pentru a o ridica pe aceasta din urmă de la un înțeles simplu, de tip naturist, la unul spiritual. Misionarii creștini ai primelor secole au operat astfel un proces de interpretatio christiana, propunându-le noilor credincioși nu înlocuirea, ci desăvârșirea sensului sărbătorilor lor. Autorii citați mai sus parcurg traseul invers: ei redescoperă sensul primar naturist din spatele unei sărbători creștine complexe și presupun că aceasta s-ar reduce la ceea ce au descoperit ei.

Problema categoriilor de adevăr aplicate în cazul gândirii mitice este și ea una care are nevoie de o elaborare mai amplă. Miturile au într-adevăr și o funcție socială, dar ele nu se reduc la atât. Adevărul lor trebuie căutat la alt nivel decât cel al lecturii primare. E vorba despre narațiuni beneficiind de mai multe nivele semantice, așadar de mai multe staturi ale interpretării. Mitul este o povestire referitoare la evenimentele esențiale ale ființei, el surprinde într-o formă narațională un adevăr fundamental. Gândirea mitică este complementară gândirii filozofice și nu opusă acesteia, și nici falsă prin raportare la „adevărul” de tip speculativ⁴⁰.

³⁸ *In* 8, 12.

³⁹ *Mal* 3, 20.

⁴⁰ Vezi în acest sens Mircea Eliade, *Mitul eternei reînnoarceri*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1999, sau Michel Meslin, *Știința religiilor*, Ed. Humanitas, București 1993, pp. 240-270.

O critică susținută este adusă sistemelor religioase teiste. Aceasta se articulează pe două direcții. Este vizat nivelul instituțional al acestora, și așa cum am văzut, ideologii Zeitgeist așează un semn de egalitate între instituție și manipulare sau minciună. În al doilea rând, teismul este înțeles ca introducând „nevoia de a fi pe placul unor principii divine”⁴¹. Teismul este așadar redus la o simplă morală. Zeii sau Dumnezeu teist sunt văzuți ca simple instanțe exterioare, care propun un set de reguli ce rămân în fond străine vieții lăuntrice. Critica sistemelor non-teiste este aceasta: Dumnezeu ca instanță exterioară îl îndepărtează pe om de el însuși, de bogăția experienței sale interioare, îl ține prizonier în derizoriu și efemer. Un sistem religios non-teist se definește pe sine accentuând primatul trăirii interioare – adâncimile sufletului sunt topusul în care omul face experiența divinului.

Observăm așadar că nu teismul e criticat, ci exclusiv exterioritatea a actului religios. Trebuie însă precizat că nici sistemele teiste nu își propun să instituie o simplă morală exterioară, ci un nivel al vieții și al trăirii care să se răsfrângă spre exterior, printre altele și sub forma moralei. Religiosul are întotdeauna o dimensiune a experienței interioare, și atunci când aceasta lipsește, avem de a face cu un religios denaturat. Istoria a cunoscut multe cazuri de instrumentalizare a religiosului, de folosire abuzivă a lui în scopul obținerii unor avantaje de tip material. Dar respectivele perversități ale religiosului au fost catalogate ca atare și din interiorul sistemului respectiv. Ele se întâlnesc de altfel în toate spațiile religioase: flagelul instrumentalizării a pândit mereu orice ideal religios.

Comparația introdusă în prologul filmului de Chogyam Trungpa Rinpoche se realizează așadar de la bun început pe baze greșite. Avem pe de o parte, idealul propus de sistemele non-teiste, pe de cealaltă o transpunere în real mai puțin reușită din spațiul teismului. Comparația este eronată pentru că nu se folosește de aceeași unitate de măsură: idealul trebuie comparat cu un alt ideal, trăirea religioasă superlativă cu superlativele experiențiale ale celui alt spațiu, doctrina cu o altă doctrină, iar practica, la rândul ei, cu aspectele practice dintr-un alt univers religios.

⁴¹ *Zeitgeist. The Movie*, minutele 3-4.

Elemente de critică religioasă în mișcarea Zeitgeist

Întotdeauna însă, critica poate fi valorizată și în mod pozitiv. Critica adusă de mișcarea Zeitgeist creștinismului ar trebui să aibă menirea de a-i atenționa o dată în plus pe creștini că este necesar ca ei să își trăiască idealurile religioase, și nu doar să le proclame; iar în al doilea rând să le afirme în forma lor autentică, și nu doar în cea denaturată, întâlnită pe buzele unora din liderii politici și religioși. În același timp, ea arată câtă nevoie avem astăzi de a realiza o comparativă religioasă corectă și riguroasă. Cunoașterea solidă a istoriei religiilor reprezintă un element esențial în structura formativă a viitorului teolog.

Abstract: Elements of Religious Criticism in the Zeitgeist Movement. This paper is a reaction to a contemporary challenge proposed by the Zeitgeist movement, made famous by the two homonymous documentaries. It is a materialist movement, which intends to build the ideal society by eliminating the religious factor. This ideology contains implicit religious aspects and thus it is in fact a religious alternative specific to present-day society.

In *Zeitgeist. The Movie* two other forms of religious criticism are presented. Theism is criticized from the perspective of experiential elements specific to non-Theism, and secondly the personality of Jesus Christ is questioned. An astrological pattern is applied to the God-Man and thus His specific complexity is reduced to the level of a mere natural phenomenon.

This paper investigates the information sources used in the film, analyzes the argument and the hermeneutic act. Reductionist interpretations are corrected and supplemented for the sake of authenticity. The various issues raised by *Zeitgeist* receive answers based on up-to-date research in the history of religions, and basic principles of Christian theology.

Spiritualitatea inimii în *Omiliile macariene*

Pr. Drd. Cătălin PĂLIMARU

Introducere

Răsăritul și Apusul au avut parte mult timp de un tezaur de credință comun, moștenit de la Hristos prin Sfinții Apostoli și mulțimea de mărturisitori și dascăli ai Bisericii. Felul în care a fost înțeles adevărul mântuirii, modalitatea în care s-au explorat tainele vieții duhovnicești n-au exprimat un punct de vedere unitar. Dimpotrivă, am asistat în timp la opțiuni metodologice diferite și, drept consecință, am fost martorii unei bifurcări a spiritualității creștine. Deși accesibil, într-un anumit grad, intelectului, rațiunii umane, misterul credinței păstrează totuși un rest insondabil, experiabil de-o manieră apofatică în rugăciune și în plinătatea unei vieți trăită în Duhul Sfânt. A raționaliza excesiv dogmele Bisericii, a avea pretenția să tratezi exhaustiv datele fundamentale ale Revelației, să pătrunzi cu mintea în miezul adânc al teologiei, a reprezentat o tentație permanentă pentru marii gânditori creștini. În contrapondere, a existat și tendința unei excesive focalizări pe trăirea credinței, dublată de o eludare intenționată a raționalității acesteia. Teologi, diferiți inițiatori ai unor curente spirituale, au fost protagoniști ai acestei basculări între cele două direcții: fie raționalism exagerat, fie sentimentalism maladiv. A opera însă cu aceleași categorii asupra spiritualității patristice e un abuz. Coerența acesteia ne obligă la un alt tip de abordare. Aceste derapaje au marcat în timp întreg creștinismul, însă rădăcinile lor pot fi sesizate cu ușurință în Apus¹. Teologia în general a

¹ Chiar această polarizare, până la urmă o cheie de interpretare, e tot de sorginte occidentală și păguboasă când e să pătrundem în miezul spiritualității răsăritene (Vezi

favorizat un puternic intelectualism, în vreme ce spiritualitatea a căpătat o intensă nuanță devoțională și pietistă, marcată de supremația sentimentului, a afectivității². S-au conturat astfel două modalități de prezentare a credinței: una pentru intelectuali – cantonați adesea în perimetrul restrictiv al cunoașterii și cercetării științifice – și o alta pentru masele populare dornice a-L simți viu pe Dumnezeu.

În veacul XVII, după mai multe împotriviri, e oficializat cultul catolic al inimii lui Iisus, o formă de pietate care s-a răspândit rapid și care încerca să legitimizeze primatul iubirii în trăirea creștină, aspect oarecum neglijat de teologii preocupați de o accentuată teoretizare a învățăturii Bisericii³. Inima era un simbol al compasiunii, iar în mod deosebit inima lui Iisus însemna un centru al iubirii și al suferinței⁴. Tulburat și scandalizat de „sentimentalismul” acestei noi devoțiuni, A.A. Lebedev sancționează această deviere, propunând ca reper al vieții spirituale intelectul (*noiis*), facultatea contemplativă a sufletului caracteristică Ortodoxiei. Afirmația sa, crede acesta, se poate proba printr-un recurs la *Filocalia*⁵. Accentul pus pe intelect ar oferi un fundament rațional pietății și ar contrabalansa derapajele ce rezultă dintr-o exagerată înclinație emoțională. Această aversiune față de sfera afectivității a impus și o anumită prudență în privința sentimentelor și, drept urmare, a cuvântului care în mod tradițional reprezintă sediul și organul acestora, respectiv *inima*⁶. Inima a fost redusă adesea la psihologism pur, iar teologia a evoluat firesc în direcția metodei istorico-critică, parcurs ce stă

John Chrysavgis, *Sfântul Ioan Scărarul: de la Pustia egipteană la Muntele Sinaiului*, trad. din lb. engleză Gheorghe Fedorovici, Ed. Sophia, București, 2005, p. 153).

² Cf. Marko Ivan Rupnik, *Cuvinte despre om. I. Persoana – ființă a Pastelui*, trad. Maria-Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 122.

³ Vezi Pr. Vasile Ignătescu, „Cultul inimii lui Iisus la catolici”, O VII (1955), nr. 3, p. 403.

⁴ Cf. Auguste Hamon, „Cœur (Sacré)”, în *Dictionnaire de Spiritualité* II 1 (1953), p. 1023-1046 și Boris Vășeslavțev, „Značenie serdca v religii”, *Putj*, Paris, 1925, p. 79-98, traducere de Pr. Dumitru Stăniloae cu titlul „Însemnătatea inimii în religie”, RT, 1934, p. 31-40 și 80-94, aici p. 86.

⁵ Cf. Tomáš Špidlík, „The Heart in Russian Spirituality”, în *The Heritage of the Early Church. Essays in honor of The Very Reverend Georges Vasilievich Florovsky*, OCA 195, Roma, 1973, p. 361.

⁶ *Ibidem*, p. 362.

sub semnul raționamentului. Or „intelectul redus la aspectul de raționalitate instrumentală nu poate ajunge la o cunoaștere reală a lui Dumnezeu”⁷. Devierile apar când intelectul și inima, respectiv funcțiile lor, nu se mențin în echilibru.

De foarte timpuriu gândirea creștină a ridicat o problemă capitală: care este organul sau facultatea ce ne permite întâlnirea cu Dumnezeu?⁸ Care este acel *topos* al ființei umane în care sălășluiește Dumnezeu cu toate bogățiile Sale? Autorii biblici sunt unanimi în această privință: locul unde Dumnezeu Se descoperă și care constituie centrul ființei umane, adâncul ei cel mai de taină, este inima, iar prin inimă omul posedă o cunoaștere completă ce presupune deopotrivă iubirea, gândirea, raționamentul, atâta vreme cât ea cuprinde înlăuntrul ei intelectul și celelalte facultăți ale sufletului. În Răsărit modelul biblic a fuzionat cu perspectiva platonice, orientată spre *noûs* ca parte supremă a persoanei umane. *Omiliile macariene*⁹ se situează la interferența celor două modele

⁷ M.I. Rupnik, *Cuvinte despre om*, p. 124. Acuzele de raționalism sau sentimentalism, de-o parte sau de alta, pot fi regăsite adesea în lucrările autorilor preocupați de universul trăirii creștine. La o analiză de suprafață, „păcatul” Occidentului l-ar constitui raționalismul care uită că fundamentul vieții duhovnicești este inima. În acest sens, Sf. Teofan Zăvorățul constată în timpul său o anumită decadentă a vieții în Hristos, iar rădăcinile acesteia trimit la umanismul secolului XV ivit în Apus, curent responsabil de o exacerbare a funcției minții, căzută pradă orgoliului cunoașterii (Cf. Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. II. Rugăciunea*, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 251).

⁸ T. Špidlík, „The Heart in Russian Spirituality”, p. 365.

⁹ E vorba de *Omiliile duhovnicești* păstrate în patru colecții principale (colecția II, cea mai cunoscută, e publicată și în românește în Sfântul Macarie Egipteanul, *Scrieri*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Cornișescu, PSB 34, București 1992) și atribuite până nu demult faimosului ascet Macarie Egipteanul, dar a căror paternitate a fost serios contestată în secolul XX, încât astăzi niciun cercetător onest nu se mai îndoiște de pseudonimia autorului. Proveniența lor trimite către Mesopotamia sau Asia Mică și e legată de mișcarea mesaliană de la care împrumută o serie de expresii și un limbaj, de altfel comune ascetismului sirian. Pentru detalii vezi Reinhart Staats, „Messalianer”, în *Theologische Realenzyklopädie*, XXII, Berlin – New-York, 1992, p. 607-613, Antoine Guillaumont, „Messaliens”, în *Dictionnaire de Spiritualité* X, 1980, col. 1074-1083, Prof. Dr. Nicolae Chițescu, „Introducere” la volumul Sf. Macarie Egipteanul, *Scrieri*, PSB 34 (1992), p. 7-35, diac. Ioan I. Ică jr., „Neadormiții – monahism răsăritean apostolic: destinul și metamorfozele unei harisme uitate”, în vol. *Ceaslovul și Viețile sfinților monahi neadormiți*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 229-311 sau volumul lui

culturale, mijlocite pe de o parte de tradiția siriacă, iar pe de alta de contactul cu teologia alexandrină, respectiv capadociană, cu un accent totuși pe evidențierea inimii (*kardía*) ca noțiunea cea mai fidelă pentru exprimarea interiorității.

Centralitatea acestui concept în *Corpus-ul macarian* i-a determinat pe unii specialiști să contureze în cuprinsul *Omiliilor* o „spiritualitate a inimii”, una din trăsăturile lor dominante¹⁰. Pentru alți autori însă, această accentuare constituie un temei suficient pentru a-l face pe Macarie¹¹ reprezentantul de seamă al „școlii sentimentului” și precursor al mișcărilor pietiste de mai târziu¹². Să vedem ce parcurs semantic a urmat ideea de inimă în Răsăritul creștin, cum își articulează Macarie învățătura în acest punct și ce relevanță teologică are aceasta.

I. Problematika inimii în contextul răsăritean

1. Evagrie și Macarie sau „Mistica intelectualistă” vs „spiritualitatea sentimentului”

Două influente articole¹³ publicate în 1935 de savantul iezuit Irenée Hausherr aveau să marcheze pentru multe decenii orientarea cercetărilor interesați de gândirea patristică. Spiritualitatea răsăriteană repre-

Klaus Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, Göttingen, 1998.

¹⁰ Cf. George A. Maloney, „Introducere” la volumul Pseudo-Macarius, *The fifty spiritual homilies and the Great Letter*, trad. George A. Maloney, Paulist Press, New York, 1992, p. 3-4.

¹¹ Deși s-au căznit din răspuțeri să găsească autorul acestor *Omilii*, savanții nu au reușit decât să emită ipoteze. Pentru unii, cel mai plauzibil ar fi Simeon din Mesopotamia, unul din liderii grupării mesaliene, amintit de Teodoret al Cirului (*Istoria bisericească* IV, 11, trad. Pr. Prof. Vasile Sibiescu, PSB 44, 1995, p. 166), teză rămasă la stadiul de supoziție. Pentru comoditate noi îl vom numi în continuare Macarie.

¹² Vezi Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin. IV. Omul și destinul său în filosofia religioasă rusă*, trad. Maria-Conelia Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 51 și Ernst Benz, *Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarios des Ägypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika*, Akademie der Wissenschaften und Literatur, Mainz, 1963, p. 7-9.

¹³ Este vorba despre „Les grands courants de la spiritualité orientale”, OCP I (1935), p. 114-138 și „L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme”, OCP I (1935), p. 328-360, reluat în OCA 183 (1969), p. 64-96.

zenta atunci un teren neexplorat, o „pădure virgină” evaluabilă din orice perspectivă. Pionier prin demersurile sale, Hausherr avea să creeze un tipar mental extrem de atractiv, justificat prin cazuri concrete. Spiritualitatea orientală însuma șase „școli” distincte¹⁴, fiecare exprimând un anumit curent. Evagrie reprezenta direcția „intelectualistă” a acestei spiritualități, în vreme ce Macarie era un exponent al „școlii sentimentului”. Evagrie, tributar filosofiei de nuanță platonice, își canalizase interesul către funcția *noûs*-ului în dinamica vieții duhovnicești, în timp ce Macarie, în acord cu gândirea semită, propunea inima (*kardîa*) ca loc al întâlnirii cu Dumnezeu. Cele două orientări păreau prin urmare exclusive ca și cele două concepte utilizate cu titlu de paradigmă. Am putea asocia acestui model mental interpretarea lui Adolf von Harnack conform căreia puritatea tradiției biblice, familiară creștinismului timpuriu, ar fi fost afectată de influența spiritului filosofic propriu „elenismului”. Prin intermediul lui, structuri și forme de gândire străine de filonul biblic sunt altoite pe trunchiul tradiției apostolice¹⁵. Apar ast-

¹⁴ În viziunea Părintelui Hausherr dispunerea acestor „școli” ar fi următoarea: 1. „spiritualitatea primară” a Noului Testament și a Bisericii din perioada apostolică, preocupată mai ales de Liturghie și de lupta pentru desăvârșire prin împlinirea poruncilor și altruism total; 2. „școala intelectualistă” a alexandrinilor și mai târziu a lui Evagrie Ponticul, focalizată pe contemplația prin intelect a luminii dumnezeiești, aspect ce ar trăda o vădită influență platonice; 3. Dionisie Areopagitul, un caz izolat și o anomalie în peisajul tradiției orientale; 4. „școala sentimentului mistic” reprezentată în general de mesalianism și în particular de Macarie a căror trăsătură definitorie ar fi insistența pe o sensibilă percepție a harului; 5. „școala ascultării” un fel de antidot la exagerările precedentei, asociată în particular cu numele Sfântului Vasile cel Mare; 6. spiritualitatea isihastă a Bizanțului târziu, o combinație nefericită între „mistică intelectualistă” și „școala sentimentului”, direcție incununată de opera Sfântului Grigorie Palama (*Un inventar al acestor curente, însoțit de o critică necruțătoare găsim în studiul ieromonahului Alexander Golitzin, „Temple and Throne of the Divine Glory: „Pseudo-Macarius” and Purity of Heart, Together with Some Remarks on the Limitations and Usefulness of Scholarship”, în vol. Purity of heart in early ascetic and monastic literature: essays in honor of Juana Raash, O.S.B./Harriet Luckman, Linda Kulzer, editors, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1999, p. 112-113).*

¹⁵ Vezi Adolph Harnack, *History of Dogma*, Little, Brown and Company, vol. II, Boston, 1901, p. 319-346. Părintele A. Golitzin sancționează falsă opoziție „biblic” versus „platonist” care nu face dreptate textelor anticilor. În stilul său caustic el opinează: „e pur și simplu timpul să terminăm o dată cu mitul răsuflat al unei tradiții ebraice sau «semitice» pure opuse unui «elenism» subversiv” (Cf. Ieromonah Alexander Golitzin,

fel mutații care vor marca decisiv evoluția ulterioară a spiritualității creștine. În acest context s-ar situa și predilecția unor Părinți Greci pentru „intelect” în dauna altor concepte consacrate în Sfânta Scriptură.

În opinia lui A. Golitzin distincția „minte” versus „inimă”, atât de favorizată de erudiția modernă, e una falsă¹⁶. Din păcate, ea a avut un ecou neașteptat în rândul savanților apuseni, chiar al celor ortodocși¹⁷. Această distincție, crede Golitzin, nu e decât o reminiscență a etichetelor „intelectiv” și „afectiv” aplicate scriitorilor medievali apuseni. Inspirat de varietatea ordinelor religioase ivite în Apusul catolic, Hausherr ar fi încercat să adapteze acest model și în cazul autorilor orientali. Teologii apuseni au distins între „intelectualismul” lui Meister Eckhart și „mistica afectivă” a lui Bernard de Clairvaux, polarizare care s-ar reduce finalmente la opoziția „minte”-„inimă”¹⁸.

Mistagogia. *Experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, nota 95, p. 175).

¹⁶ Vezi Alexander Golitzin, „A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality”, în *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, ed. S.T. Kimbrough, Crestwood, New York, 2002, p. 129-156. Din păcate, textul mi-a fost accesibil doar pe internet la adresa <http://www.marquette.edu/maqom/Macmetho.html>.

¹⁷ De pildă, John Meyendorff pedalează mereu pe această distincție devenită aproape un clișeu în scrierile sale (vezi *Teologia bizantină*, trad. Preot Conf. Dr. Alexandru I. Stan, Ed. IBMBOR, București 1996, p. 92). La fel, Andrew Louth în *Originile tradiției mistice creștine. De la Platon la Dionisie Areopagitul*, trad. Elisabeta Voichița Sita, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 159.

¹⁸ La scriitorii latini *affectus* desemnează sentimentul, emoția, pasiunea. Spiritualitatea medievală va opune adesea pe *affectus* și *affectio* lui *intellectus* și *ratio*. Cu timpul, *cor* și *affectus* vor evolua către sensuri apropiate, iar odată cu secolul XII Evul Mediu va cunoaște dezvoltarea a ceea ce mai târziu s-a numit „spiritualitatea afectivă” reprezentată de ordinul cistercienilor. Părintele acestui ordin, Bernard de Clairvaux, deosebește două specii de contemplație: una se realizează în *intellectus*, cealaltă în *affectus*. Un alt cistercian, Guillaume de Saint Thierry, opune de asemenea pe *affectus* lui *intellectus*, iar acordul dintre cele două e semnul desăvârșirii și al unirii cu Dumnezeu. Pentru detalii vezi Jean Chatillon, „Cor et cordis affectus. 3. Cordis affectus au Moyen Age”, în *Dictionnaire de Spiritualité* II 2 (1953), p. 2287-2299. Concluzia lui Golitzin (expusă în „Temple and Throne of the Divine Glory: „Pseudo-Macarius and Purity of Heart...” p. 113) nu a fost împărtășită însă de alți cercetători (vezi Marcus Plested, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford University Press, 2005, p. 61).

E susținută oare această opoziție de comparația făcută între Evagrie și Macarie? Propunând „intelectul” (*noûs*) drept chintesență a ființei umane, Evagrie alege să urmeze o tradiție proprie școlii alexandrine. Această preferință e justificată de faptul că „el nu cunoaște expresie mai tare pentru relația dintre creatură și Creator decât cea a „cunoașterii”¹⁹. Pentru el intelectul nu e pur și simplu o facultate a sufletului, ci însăși esența omului, „locul” și „templul” lui Dumnezeu. Aceasta nu înseamnă că „inima” lipsește cu desăvârșire din vocabularul lui. A-l eticheta drept „intelectualist” denotă îngustime și e semnul unei interpretări reducționiste a gândirii sale. Inima găsește la Evagrie o poziție importantă: de curăția ei depinde vederea lui Dumnezeu, intelectul se află într-o strânsă unire cu inima; în plus, marele teoretician al monahismului egiptean leagă inima de cunoaștere, ea fiind sediul gândurilor și al războiului duhovnicesc²⁰. Există pasaje în opera sa unde el pare a substitui termenului *noûs* cuvântul *kardia*. Evagrie sugerează chiar o distincție între funcțiile celor două, să le spunem, facultăți: contemplația naturală e sfera proprie inimii, în vreme ce adevărata teologie, treapta ultimă a arcușului duhovnicesc, revine intelectului²¹. Cu toate acestea, în mod surprinzător, inima e mai puțin integrată în învățătura evagriană decât intelectul în cea macariană²².

¹⁹ Ieromonah Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, trad. diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 155.

²⁰ Cf. M. Plested, *op. cit.*, p. 67. Plested face referire la câteva pasaje din opera evagriană *Sententiae ad monachos* (ed. Gressmann, TU 39, 4, Berlin, 1913), unde e reliefată funcția inimii. Aceasta e capabilă de cunoaștere, de contemplarea lumii și a principiilor providenței. Totodată intelectului îi revine cunoașterea celor netrupești, fapt care îl înalță și îl așează în fața Sfintei Treimi. Calificând-l pe Evagrie drept „intelectualist”, savanții lasă impresia unei absențe a simțirii, a experienței vii, din opera acestuia. El pare a fi (cum crede A. Guillaumont) doar „un filosof în pustie” (vezi *Originile vieții monahale*, trad. Constantin Jinga, Ed. Anastasia, București, 1998, p. 251-284). Totuși câteva texte ne obligă la prudență când afirmăm acestea. De pildă, în *De oratione* citim: „Simțirea rugăciunii este adunarea cugetului împreună cu evlavie, cu străpungerea inimii, cu durerea sufletului, cu mărturisirea greșelilor, cu suspine nevăzute” („Cuvânt despre rugăciune” 43, FR I, Ed. Humanitas, București, 1999, p. 92; vezi și A. Louth, *Originile tradiției mistice creștine*, nota 36, p. 159).

²¹ Cf. M. Plested, *op. cit.*, p. 67-68.

²² *Ibidem*.

O serie de omilii atribuite lui Macarie²³ tratează *noūs*-ul în calitatea de facultate dominantă a sufletului, care „guvernează și stăpânește” peste întreg organismul trupesc prin intermediul inimii. Macarie propune o „mistică a inimii” capabilă să guste realitățile divine și prin mijlocirea intelectului. Autorul nostru nu lasă inima aservită total afectivității și emoțiilor, căci inima „are drept căpitan mintea” (Om. 15, 33)²⁴, cea care o strunește.

Reluând teza expusă mai sus, canonizată deja în mediul academic, Vladimir Lossky afirmă că spiritualitatea *Omiliilor* este opusă misticii intelectualiste a lui Evagrie. „Momentul experienței (*peira*) este central în această spiritualitate și contrar misticii lui Evagrie, experiența are aici un caracter afectiv; ea se adresează mai puțin intelectului cât sentimentului”²⁵. Totuși Lossky pare mai nuanțat. Opoziția nu trebuie făcută între Evagrie și Macarie, cât între Evagrie și mesalieni. Viziunea „intelectualistă” a lui Evagrie se află într-un contrast mai degrabă cu „materialismul mistic” grosier al mesalienilor²⁶ decât cu spiritualitatea „afectivă” a lui Macarie. Între cele două extreme s-ar situa mistica simțirii sau gustării harului evidentă la Macarie și Diadoh, unde abundă expresii precum: „plinătate” (*plērophoría*), „experiență” (*peira*) sau „simțire” (*aisthesis*)²⁷.

²³ Ne referim aici la colecția I a *Omiliilor* (*Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (b)*, ed. H. Berthold, GCS, Berlin, 1973) unde câteva dintre ele ar trăda un accent pronunțat „intelectualist”. Colecția II, mai cunoscută (*Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, ed. H. Dörries / E. Klostermann / M. Kroeger, PTS 4, Berlin, 1964) atenuază această impresie.

²⁴ În general, vom folosi textul celor 50 de *Omilii duhovnicești* în traducerea Prof. N. Chițescu (PSB 34, 1992).

²⁵ Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 100.

²⁶ Mesalienii profesau ideea unei percepții sensibile, cu ochii trupești, a lui Dumnezeu. Timotei Preotul, vorbind *Despre marcaniști sau mesalieni*, consemnează această abatere doctrinară: ei „spun că preasfânta și de viață făcătoarea Treime, cea nevăzută după ființă pentru întreaga creație, e văzută cu ochii trupului de cei ce au ajuns la nepătimirea de care vorbesc ei, și că ea se face văzută numai unor astfel de oameni, fiind văzută de ei trupește”. Cf. Timotei Preotul, *De receptione haereticorum*, PG 86/1, 12-68 citat în volumul *Simeon Noul Teolog. Viața și Epoca. Scrieri IV*, trad. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2006, p. 491. Vezi și K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p. 70.

²⁷ Cf. Marcus Plested, „Macarius and Diadochus: An Essay in Comparison” în *Studia Patristica* XXX (1997), p. 236. Vezi și T. Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creș-*

Prin urmare, distincția dintre Evagrie și Macarie e o chestiune mult mai subtilă decât s-a apreciat (ea poate fi trasată pe alte coordonate decât cele două puncte în litigiu: inima și intelectul), iar opoziția dintre ei, în cele discutate aici, e mai mult aparentă. Evagrie, în contact cu monahismul egiptean, pare familiarizat cu problematica inimii aferentă Sfintei Scripturi, în timp ce Macarie – ale cărui *Omilii* se situează la interferența mai multor curente ale antichității creștine²⁸ – și-a însușit conceptul *noûs* într-un mod comun Părinților capadocieni. Felul cum utilizează această noțiune denotă rudimente de filozofie dobândite prin filieră alexandrină. Elementul intelectual-imaterial prezent în *Omiliile* se poate să fi fost folosit ca un corectiv deliberat la înțelegerea senzorială crudă a experienței duhovnicești promovată de mesalieni²⁹. Gândirea Sfântului Diadoh a fost văzută drept o sinteză a celor două curente contradictorii expuse aici. Marcus Plested ne sugerează să privim opera diadohiană drept o continuare și o limpezire a ceea ce e prezent în germene la Macarie³⁰.

2. Inima în Sfânta Scriptură

Gândirea siriacă manifestă multe afinități cu universul Sfintei Scripturi. Autorul *Omiliilor* – a căror origine mesopotamiană a devenit aproape o certitudine – elaborează o teologie a inimii în strânsă legătură cu sursele vetero și novotestamentare, încât a cunoaște semantismul biblic aferent acestui concept înseamnă un pas important spre înțelegerea învățaturii macariene.

tin. I. *Manual sistematic*, trad. diac. Ioan I. Ică jr. Ed. Deisis, Sibiu 1997, p. 52 și A. Golitzin, „Temple and Throne...”, p. 116.

²⁸ A. Golitzin e de părere că în teologia Omiliilor converg mai multe curente ale Tradiției creștine și chiar precreștine. Macarie ca și Evagrie datorează ceva platonismului creștin al Alexandriei, mijlocit prin Clement și Origen și, ulterior, prin Părinții Capadocieni; această perspectivă e completată de amprenta câtorva direcții ale spiritualității siriene, reprezentate de Afraat Persanul și Efreem Sirul, de encratismul tradiției lui Toma și al asceților maniheeni răătăciți; la acestea s-ar mai putea adăuga prezența în *Omiliile* a unor elemente din apocaliptica iudaică și iudeo-creștină și din literatura înrudită (Cf. A. Golitzin, „A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality”).

²⁹ Cf. M. Plested, „Macarius and Diadochus...”, p. 239.

³⁰ *Ibidem*, p. 240.

Inima este o noțiune des întâlnită în paginile Sfintei Scripturi. Foarte rar însă aceasta se referă la organul fizic, cel mai frecvent ea desemnează interiorul omului, „adevărata realitate lăuntrică a persoanei”³¹. Paleta ei de semnificații este una extrem de largă³². Inima reprezintă organul principal al corpului și sursa puterii fizice a vieții omului. E un înțeles mai puțin relevant pentru tema noastră. Inima este însă punctul central al vieții interioare a omului, locul unde își au sediul toate puterile sufletești și spirituale. În ea rezidă afectele, sentimentele sau emoțiile, dar și poftele sau patimile. Inima se bucură³³, dar se și întristează³⁴, plânge sau suferă, cu alte cuvinte e tărâmul afectivității. Ea este în același timp și sediul rațiunii, al inteligenței spirituale sau al gândirii. Cu inima omul poate înțelege realitatea³⁵, poate cunoaște³⁶. Inima este un domeniu vast ce include *noūs*-ul și toate componentele lui³⁷. Aici este locul cugetării³⁸. De aici izvorăsc gândurile³⁹.

³¹ Pr. John A. McGuckin, „Rugăciunea inimii în Tradiția patristică și bizantină timpurie”, în *Semnele Împărăției. Antologie de studii biblice și patristice*, vol. I, trad. Marian Rădulescu, Ed. Marineasa, Timișoara, 2003, p. 232.

³² Urmăm aici în linii mari articolul „καρδία” din *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. Gerhard Kittel, vol. III, Stuttgart, 1938, p. 609-616. Vezi și Antoine Guillaumont, „Les sens des noms du cœur dans l'antiquité”, în *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Spiritualité orientale, nr. 66, Abbaye de Bellefontaine 1996, p. 13-67. Utilă este și prezentarea Părintelui Pavel Florenski din *Stălpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*, trad. Emil Iordache, pr. Iulian Friptu și pr. Dimitrie Popescu, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 332-334.

³³ Sir 30, 22: „Veselia inimii, aceasta-i viața omului; bucuria omului îi prelungește viața”.

³⁴ In 16, 6: „pentru că v-am grăit acestea, întristarea v-a umplut inima”.

³⁵ In 12, 40: „El ochii lor i-a orbit și inima lor a împietrit-o, pentru ca ei cu ochii să nu vadă și cu inima să nu-nțeleagă”.

³⁶ Există o cunoaștere a inimii, radical diferită de cea rațională. Părintele Placide Deseille scria: „Cunoașterea rațională și cea științifică se transmit prin educație și informație; cunoașterea cu „inima” nu poate fi comunicată decât prin inițiere sau contact personal cu cei care o posedă deja; pilda, expresia poetică și simbolică au un rol primordial” (*Nostalgia Ortodoxiei*, trad. Dora Mezdrea, Ed. Anastasia, București 1995, p. 166).

³⁷ Cf. André Lefèvre, „Cor et cordis affectus. 1. Usage biblique”, *Dictionnaire de Spiritualité* II 2 (1953), p. 2281.

³⁸ Mc 2, 8: „De ce cugetați acestea în inimile voastre?”

³⁹ Dn 2, 30: „...pentru ca eu să-i spun regelui tălcul, așa ca tu să-ți poți cunoaște gândurile inimii”.

Totodată, inima este sediul voinței, al opțiunilor morale sau al hotărârilor chibzuite⁴⁰. Mai presus de toate însă, ea desemnează locul unde este înrădăcinată viața religioasă. Inima e teritoriul întâlnirii cu Dumnezeu unde sunt activate virtuțile, dar de unde pot izvorî și patimile. Macarie face trimitere de câteva ori la un text normativ pentru ascetica răsăriteană: „din inimă ies: gânduri rele, ucideri, adultere, desfrânări, hoții, mărturii mincinoase, defăimări. Acestea sunt cele ce-l spurcă pe om”(Mt 15, 19). Prin urmare, inima trebuie păzită⁴¹, devenind arena luptei duhovnicești cu scopul de a o curăți. Prin îndelungate ostenele omul încearcă să-și aducă aportul la această lucrare, însă împlinirea ei revine exclusiv Ziditorului⁴². Odată câștigată curăția inimii⁴³ ne e deschis accesul la vederea lui Dumnezeu⁴⁴.

În optica Sfântului Apostol Pavel inima ar însemna sinele cel mai interior, „omul cel lăuntric” (Ro 7, 22) în opoziție cu „omul exterior” susceptibil de o înfățișare aparentă. Mai tot timpul omul este protagonistul acestei dedublări⁴⁵, iar antagonismul interior-exterior se reflectă în dinamica vieții spirituale. În limbajul biblic inima este asociată și înlocuită adesea cu „duhul” (*pneûma*)⁴⁶, ambele exprimând etajul superior al persoanei umane. Dar în timp ce inima e partea omului, duhul e partea lui

⁴⁰ 2 Co 9, 7: „Să dea fiecare așa cum socotește el cu inima...”.

⁴¹ Pr 4, 23: „Cu veghere-ntreagă păzește-ți inima”.

⁴² Ps 50, 10: „Inimă curată zidește intru mine, Dumnezeule”.

⁴³ Vezi Arhimandritul Spiridonos Logothetis, *Inima în scrierile Sfinților Părinți. În-vățătură ortodoxă despre curățirea inimii*, trad. Pr. Șerban Tica, Ed. Sophia, București 2001, p. 50-74.

⁴⁴ Mt 5, 8: „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu”. Vezi și Irene Nowell, „The concept of Purity of Heart in Old Testament”, in vol. *Purity of heart in early ascetic and monastic literature: essays in honor of Juana Raash*, O.S.B / Harriet Luckman, Linda Kulzer, editors, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1999, p. 17-29.

⁴⁵ Mt 15, 8: „Poporul acesta se apropie de Mine cu gura și Mă cinstește cu buzele, dar inima lui este departe de Mine”.

⁴⁶ Cf. A. Lefèvre, *art. cit.*, p. 2280. În Vechiul Testament cuvântul „inimă” e redat de ebraicul *lev*, *levav*. Septuaginta traduce însă *lev* prin *psyché* și cel mai adesea prin *noûs* sau *diánoia* în intenția de a separa puterea reflexivă de conotațiile afective al inimii. Inima e apoi utilizată în paralel cu *psyché* și *pneûma*; *psyché* e subiectul vieții, al cărui principiu e *pneûma*, iar *kardia*, organul (Cf. Hermann Cremer, *Lexicon of New Testament Greek*, Edinburgh - New-York, 1895, p. 346).

Dumnezeu. Inima este un adânc necunoscut omului⁴⁷. Doar Dumnezeu poate pătrunde în acest abis⁴⁸. Dacă inima este izvorul gândurilor rele și o sursă de necurăție, printr-o luptă stăruitoare ea devine „sanctuarul tainic al sălășluirii divine”⁴⁹. Hristos⁵⁰ sau Duhul Sfânt⁵¹ pot inhabita acest loc ascuns al ființei umane.

3. Semnificația inimii în spiritualitatea Răsăriteană

Conotațiile inimii în spiritualitatea răsăriteană nu se situează într-un dezacord cu enunțurile esențiale ale Sfintei Scripturi. Dimpotrivă, antropologia biblică rămâne în acest sens un reper normativ. Părinții acestei tradiții preiau și adâncesc acest bagaj de afirmații, articulând o complexă „teologie a inimii”, de o profunzime uimitoare.

Inima constituie, în viziunea Părinților Bisericii, într-o accepțiune primară, focarul tuturor puterilor sufletești și trupești⁵², un centru primordial în care sunt concentrate resursele vitale ale compusului psiho-fizic uman⁵³. Inima rămâne totuși o noțiune extrem de valorizată în Răsărit pentru semnificația ei simbolică. Aici trebuie punctată pentru început nuanța afectivă a acestui concept. For interior capabil să transpună ființa umană în registrul simțirii, inima este receptacul a trei categorii de sentimente: duhovnicești, sufletești și trupești⁵⁴. În timp ce

⁴⁷ Sf. Apostol Petru vorbește de „omul ascuns al inimii” (1 Pt 3, 4), „ceea ce înseamnă că „eul” omenesc se găsește în adâncul ascuns al inimii” (Paul Evdochimov, *Ortodoxia*, trad. Dr. Irineu Ioan Popa, Ed. IBMBOR, București 1996, p. 73).

⁴⁸ *Ir* 17, 10: „Eu, Domnul, Eu sunt Cel care ncearcă inimile și scrutează rărunchii”.

⁴⁹ Pr. J. A. McGuckin, „Rugăciunea inimii în tradiția patristică și bizantină timpurie”, p. 233.

⁵⁰ *Ef* 3, 17: „Hristos să Se sălășluiască prin credință în inimile voastre”.

⁵¹ *Ga* 4, 6: „Dumnezeu L-a trimis în inimile noastre pe Duhul Fiului Său, care strigă: Avva Părinte!”

⁵² T. Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, vol. I, p. 141.

⁵³ Sf. Nicodim Aghioritul spunea că inima este „sediu, rădăcină, obârșie și izvor al tuturor puterilor fizice naturale (vegetativă, nutritivă, acrescitivă, vitală, senzitivă, irascibilă, concupiscibilă etc.), ca și al tuturor puterilor naturale ale sufletului (intelectivă, rațională și volitivă)” *apud* Elia Citterio, *Nicodim Aghioritul. Personalitatea-operativă în viața ascetică și mistică*, trad. Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 152. El compară inima cu cârma unei corăbii, ale cărei mișcări, deși foarte mici, determină schimbarea direcției întregii nave, care poate fi uriașă (p. 296).

⁵⁴ T. Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin*, vol. IV, p. 263. Vezi și T. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théofane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*, OCA 172, Roma, 1965, p. 40-123.

sentimentele suflatești și trupești reprezintă palierul inferior al existenței umane, sentimentele duhovnicești izvorăsc din relația existentă între om și Dumnezeu. Dacă sentimentele josnice ale trupului trebuie eliminate – ca „fiind asemănătoare celor ale animalului”⁵⁵ –, cele ale sufletului, spune Sf. Teofan Zăvorățul, trebuie spiritualizate sau induhovnicite⁵⁶. Din această perspectivă devine înțeles limbajul unor autori, abundent în expresii, precum: „plinătate” (*plērophoría*), „experiență” (*peíra*) sau „simțire” (*aísthesis*). La cei desăvârșiți simțirea Duhului se repercutează chiar și asupra trupului⁵⁷. În cazul lor experiența nu se limitează la emotivitate. Ea trebuie depășită, transfigurată, pentru că este exclusă restrângerea inimii la emoții și sentimente. Ea este sediul celei mai înalte spiritualități⁵⁸.

Inima poate fi analizată și din perspectiva vieții morale. Aceasta presupune planuri și implică decizii luate în conformitate sau nu cu legea morală. Aici este capitală funcția conștiinței și acțiunea voinței, inima fiind considerată sediul acestora⁵⁹. Mult mai interesantă pare a fi conotația teologică a raportului minte-inimă, binom ce definește în mod esențial persoana umană. Antropologia răsăriteană, în consonanță cu o serie de enunțuri biblice, localizează mintea sau intelectul (*noûs*) în inimă⁶⁰. Această constatare vine în completarea unei viziuni exprimate de câțiva filosofi stoici care au făcut din inimă reședința facultății conducătoare a sufletului (*hēgemonikón*)⁶¹. Firește, Părinții greci nu s-au cantonat în aceste teorii, ci, mai degrabă, le-au folosit pentru a întări adevărul Sfintei Scripturi.

⁵⁵ Sf. Teofan Zăvorățul *apud* T. Špidlík, *Spiritualitatea...*, vol. IV, p. 265.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem* p. 266.

⁵⁸ John Chrysavgis, *Sfântul Ioan Scărarul*, p. 133.

⁵⁹ Cf. B. Vășeslavțev, „Însemnătatea inimii în religie”, p. 31. Vezi și Antoine Guillaumont, „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne”, *Dictionnaire de Spiritualité* II 2 (1953), col. 2281-2288.

⁶⁰ Pr. Dumitru Stăniloae spunea: „minte, care este partea cea mai fină a sufletului, își are sediul natural în mijlocul cel mai intim al inimii” (Cf. M. Costa de Beauregard, *Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, trad. Maria-Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 179).

⁶¹ A. Guillaumont se referă aici la filosoful stoic Chrysip (vezi „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur»...”, col. 2285). Vezi și Michel Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Église*, Éditions du Seuil, Paris, 1957, p. 159.

Inima este în același timp și „lăcașul gândurilor”. Ele pornesc din adâncul inimii unde se află mintea. În opinia Sfântului Grigorie Palama, când vorbim de minte, deosebim esența ei, localizabilă în inimă, și energia sau lucrarea acesteia care constă în gânduri și imagini inteligibile⁶². Acestea sunt supuse unei tendințe de împrăștiere, iar ascetul e dator să depună efortul de a aduna și de a întoarce acasă, prin concentrare și rugăciune, gândurile risipite ale minții. Sfântul Diadoh al Foticeei distinge între părțile exterioare ale inimii, aflate în vecinătatea trupului, și adâncul inimii unde sălășluiește *noûs*-ul. În funcție de ce compartiment al inimii activăm așa gânduri vom avea: fie gânduri duhovnicești, dacă îngăduim harului să pătrundă în profunzimile noastre, fie gânduri trupești, dacă rămânem la periferia inimii⁶³.

Părinții Bisericii au cercetat această problemă și din perspectiva cunoașterii. Instrumentul ei diferă în funcție de ceea ce înțelegem prin cunoaștere. Dacă o asociem unui demers pur cerebral, științific, vom opera cu inteligența logică, rațiunea. Însă rațiunea emană din minte (*noûs*)⁶⁴, este o lucrare a ei și prin urmare nu o epuizează. Spiritualitatea răsăriteană înțelege prin cunoaștere contemplația, iar organul acesteia este intelectul sau mintea curățită, aflată în strânsă unitate cu inima⁶⁵.

⁶² Sf. Grigorie Palama, *Triade* 2, 2, 29 *apud* Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 1993, p. 165-173. Vezi și Mitropolit Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia ortodoxă. Știința Sfinților Părinți*, trad. Irina Luminița Niculescu, Ed. Învierea - Arhiepiscopia Timișoarei, 1998, p. 149 și 182.

⁶³ Sf. Diadoh precizează: „cei ce sunt la începutul lucrării duhovnicești își încălzesc în parte inima prin harul sfânt, din care pricină și mintea începe să rodească cugetări duhovnicești; dar părțile de din afară ale ei rămân de cugetă după trup, deoarece încă nu sunt luminate de sfânta lumină, printr-o simțire adâncă, toate măduarele inimii” („Cuvânt ascetic despre viața morală, despre cunoștință și despre dreapta socoteală duhovnicească” 88, *FR* 1, Ed. Humanitas (1999), p. 378). Vezi și A. Guillaumont, „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur»...”, col. 2285. Pentru Sf. Maxim Mărturisitorul cei doi termeni (minte-inimă) pot fi interșanjabili („Capete despre dragoste” IV, 73, in *FR* 2, Ed. Harisma, București, 1993, p. 137).

⁶⁴ Există o distincție între minte (*noûs*) și rațiune (*lógos*). Rațiunea este facultatea care cugetă și analizează lucrurile cuprinzându-le în concepte. (vezi Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și mistica*, Ed. IBMBOR, București 1992, p. 239).

⁶⁵ Mintea mai este numită și „ochiul inimii” (J. Chryssavgis, *op. cit.*, p. 155) sau „ochiul de foc” prin care sunt descifrate rațiunile (*lógoi*) lumii (Cf. Olivier Clément, *Ochiul de foc*, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 110-138).

Doar un efort intelectual e insuficient pentru a dobândi adevărata contemplație. Vederea lui Dumnezeu e condiționată de puritatea inimii. Cunoașterea presupune primatul iubirii⁶⁶, în acest caz fiind reliefată funcția gnoseologică a inimii.

Pentru Părinții Greci *kardía* este un concept polivalent. El angajează sensuri acoperite în mare măsură de cuvântul suflet (*psyhé*). Unii autori folosesc indistinct cei doi termeni în sensul unei reciprocități și totuși, la o privire mai atentă, ei nu se confundă. *Kardía* pare să aibă o mai mare extindere semantică decât *psyhé*, identificat cu principiul vieții sensibile⁶⁷. Pe de altă parte, inima desemnează „omul interior” în accepțiunea propusă de teologia paulină. Este un concept menit să exprime profunzimea și dinamica vieții lăuntrice, în opoziție cu „omul exterior”, supus efemerului și perisabilității⁶⁸. Inima este așadar partea ascunsă a omului pe care doar Dumnezeu o cunoaște. Pentru om ea este o realitate inscrutabilă, un abis de nepătruns prin propriile resurse ale firii⁶⁹. În acest adânc al inimii se află ascuns de la Botez Hristos. Harul lucrează în noi într-o formă latentă așteptând răspunsul nostru. Sfântul Marcu Ascetul precizează că acolo, în încăperea cea mai dinăuntru, mai ascunsă a inimii, „a intrat Iisus pentru noi ca înaintemergător, locuind de la botez în noi”⁷⁰. Prin Botez „ni s-a dat harul, însă stă ascuns în chip nearătat, așteptând ascultarea noastră și împlinirea poruncilor pentru care am primit putere prin el”⁷¹.

⁶⁶ T. Špidlík, „The Heart in Russian Spirituality”, p. 365.

⁶⁷ Cf. A. Guillaumont, „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur»...”, col. 2283.

⁶⁸ Sf. Grigore de Nyssa vorbește despre „omul din lăuntru pe care Domnul îl numește inimă” (*Despre fericiri VI* în Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, partea întâia, trad. Preot Prof. D. Stăniloae, PSB 29 (1982), p. 383). Vezi și Stelianos Papadopoulos, *Monahismul: munte greu de urcat*, trad. Pr. Cornel Toma, Ed. Sophia, București, 2004, p. 88.

⁶⁹ B. Vășeslavțev întărește această idee: „inima omului... centrul ascuns al personalității. Mai întâi de toate acest centru e inaccesibil privirii străine, noi nu străbatem în afară, în inima oamenilor. Inima semenilor noștri nu e, pentru noi transparentă. Dar nu trebuie să ne închipuim că adâncul ultim al omului e ascuns numai pentru alții; e neînțeles într-un anumit grad chiar pentru el însuși” („Însemnătatea inimii în religie”, p. 33).

⁷⁰ Sf. Marcu Ascetul, „Răspuns acelor care se îndoiesc despre dumnezeiescul Botez” în FR 1, Humanitas (1999), p. 287.

⁷¹ *Ibidem* p. 285.

Există, prin urmare, straturi ale inimii: nivelul exterior sau de suprafață și cel interior sau adâncul inimii. Totuși configurația inimii se poate exprima și altfel. Se vorbește despre „părțile” sau „mădularele” inimii, expresii care trimit la periferia sau zona trupească a inimii – teren propice acțiunii demonilor –, în vreme ce harul rezidă în profunzimile ei⁷². „Astfel, partea spirituală a omului, inima, este reprezentată ca un corp interior și invizibil, având părți, membre, simțuri și chiar sensibilitate”⁷³.

Două afirmații biblice au contrariat de-a lungul timpului gândirea creștină producând serioase dificultăți de interpretare. Inima se află deopotrivă sub influența răului și a binelui. Din ea ies „gânduri rele, ucideri, adultere, desfrânări, furtişaguri, mărturii mincinoase, hule” (Mt 15, 19) și tot în ea se află „Împărăția lui Dumnezeu” (Lc 17, 21). Dumitru Stăniloae, preluând câteva teze ale Părinților filocalici, deosebește două ipostaze ale inimii. Pe de o parte, există în noi o zestre întunecoasă, o regiune ascunsă invadată de monștri și pe care el o numește, în termenii psihologiei curente, subconștient, iar pe de altă parte, tot în noi se află un loc al gândurilor bune, un tărâm al luminii, unde energiile umane interferează cu cele divine, numit transconștient sau supraconștient. Doar la o privire superficială avem impresia că pornirile rele și gândurile bune izvorăsc din același loc, din subconștient⁷⁴. „Pe măsură ce ne întoarcem de la viața de suprafață spre adevăratele adâncuri, ni se deschide inima cea adevărată și ni se face vădit că cele bune vin de acolo, ci dintr-o zonă inferioară care numai în sens impropriu e numită inimă”⁷⁵. Această incursiune a minții în adâncul inimii este urmată de o intensifi-

⁷² Cf. A. Guillaumont, „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur»...”, col. 2282.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Pr. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și mistica*, p. 74 și 126. La rândul lui, Elia Citterio, pe baza operelor Sfântului Nicodim Aghioritul, deosebește trei straturi în configurația inimii: inima – centru natural (deținând o poziție centrală față de organism), inima – centru supranatural (locul unde se află harul primit la Botez) și inima – centru paranatural (pentru că din ea provin toate gândurile și dorințele rele) (Cf. E. Citterio, *Nicodim Aghioritul*, p. 152-153). Vezi și Părintele Hristofor Panaghiotis, *Inima duhovnicească a creștinului ortodox*, Ed. Panaghia, Vatra-Dornei, 2004.

⁷⁵ Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă*, p. 128.

care a vieții duhovnicești, unitatea celor doi poli prin rugăciunea neîncetată și descoperirea Împărăției din noi definind esența isihasmului.

Inima poate fi, așadar, și o regiune populată de monștri, de patimi și de gânduri rele, o anticameră a iadului, un loc al întunericului și al deznădejdiei. Lăsat pradă indiferenței „pământul” inimii rodește doar buuriunile păcatului sau gândurile răutății (*logismoi*). Acum e momentul să intervină conștiința care provoacă pocăința, schimbarea minții (*metánoia*). Lacrimile ce însoțesc această întoarcere înmoaie solul inimii, făcându-l apt pentru germinare. Cuvântul lui Dumnezeu, sămânța, găsește acum teren prielnic pentru a produce roade duhovnicești, virtuțile⁷⁶.

Părinții răsăriteni echivalează inima cu un câmp al războiului duhovnicesc. Aceasta trebuie protejată de invazia dușmanilor, gândurile rele. Paznicul ei este mintea. Sf. Marcu Ascetul precizează: „Mintea trebuie să vegheze asupra inimii și să o păzească cu toată străjuirea, încercând să pătrundă în cele mai dinăuntru și mai netulburate camere ale ei, unde nu sunt vânturi ale gândurilor rele”⁷⁷. Paza inimii este prin excelență exercițiul asceților, interesați să dobândească o neîntreruptă trezvie (*nêpsis*). Deși găsește destule referințe în Sfânta Scriptură, paza inimii, această vigilență a duhului, a fost analizată în detaliu în scrierile Părinților Neptici⁷⁸. Stăruința în acest efort conduce după multe ostenele la curăția inimii sau nepătimirea, bunul râvnit de orice creștin. Sfinții, locuitorii cetății de sus, sunt numiți cei „curați cu inima”⁷⁹. Aceștia au

⁷⁶ Cf. A. Guillaumont, „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur...», col. 2284. Sfântul Maxim Mărturisitorul ne îndeamnă: „Deci și noi, luând ca niște boi jugul lui Hristos, să ne tăiem inima de piatră și, dezlădăcinând spinii patimilor, să ne lărgim pământul inimii spre primirea cuvântului dumnezeiesc” („Întrebări, nedumeriri și răspunsuri” 79 în FR 2, Ed. Harisma, București, 1993, p. 258).

⁷⁷ Sf. Marcu Ascetul, „Răspuns acelor care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez”, p. 303.

⁷⁸ A. Guillaumont, „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur...», col. 2285-2286. Sf. Isihie Sinaitul, unul din Părinții neptici, definește lucrarea trezviei: „Trezvia e calea a toată virtutea și porunca lui Dumnezeu. Ea e numită și liniștea inimii (isihia). Iar desăvârșită până la golirea de orice nălucire, e tot ea și pază a minții” („Scurt cuvânt de folos sufletului și mântuitor despre trezvie și virtute” 1, 3 în FR 4, Ed. Harisma, București, 1994, p. 58).

⁷⁹ Deirdre Ann Dempsey, „The Phrase „Purity of Heart” in Early Syriac Writings”, în vol. *Purity of heart in early ascetic and monastic literature: essays in honor of Juana Raash*, O.S.B., p. 39.

făcut din inima lor un templu al lui Dumnezeu, un altar de jertfă unde se aduce slujbă bineplăcută Domnului, liturghia interioară⁸⁰. Din tărâm al întunericului inima devine astfel un loc epifanic unde Dumnezeu Se descoperă în lumină. Pe drept cuvânt mistica bizantină – al cărei apogeu poate fi socotit secolul 14 – e înțeleasă adecvat dacă o situăm în perspectiva unei mistici a „inimii”⁸¹. Ca o concluzie merită citată Élisabeth Behr-Sigel, capabilă să surprindă în rezumat problema analizată aici: „Cât despre «inimă», în tradiția răsăriteană ea desemnează centrul ființei omenești, «obârșia facultăților lucrătoare ale intelectului și ale voinței, punctul de unde provine și spre care converge întreaga viață duhovnicească» fiind izvorul, tainic și adânc, din care țâșnește întreaga viață psihică și spirituală a omului și prin care acesta este aproape de Însuși Izvorul Vieții și se împărtășește din El. Rezultă, deci, că viața duhovnicească, dacă nu atinge inima, nu este decât iluzie și minciună, neavând nicio realitate ontologică, nicio înrădăcinare în Ființă, și că orice convertire reală trebuie să înceapă prin cea a inimii”⁸².

4. Particularități specifice *Omiliilor macariene*

Macarie se situează într-un acord deplin cu pozițiile exprimate aici. Gândirea răsăriteană a găsit în aceste scrieri argumente solide în vede-

⁸⁰ Sf. Marcu Ascetul descrie esența acestei oferi: „templul este locașul sfânt al sufletului și al trupului, care e zidit de Dumnezeu... altarul este masa nădejzii așezată în acest templu. Pe ea se aduce de către minte și se jertfește gândul întâi născut al fiecărei întâmplări, ca un animal întâi născut adus ca jertfă de ispășire pentru cel ce-l aduce, dacă îl aduce neintinat” („Răspuns acelora...”, p. 287). Vezi Pr. D. Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă*, p. 128 și Pr. J.A. McGuckin „Rugăciunea inimii în tradiția patristică și bizantină timpurie”, p. 249.

⁸¹ A. Guillaumont, „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur»...”, col. 2287.

⁸² Élisabeth Behr-Sigel, „Rugăciunea lui Iisus sau Taina spiritualității monastice ortodoxe”, în vol. O. Clément – B. Bobrinskoy – É. Behr-Sigel – M. Lot-Borodine, *Fericită întristare*, trad. Maria și Adrian Alexandrescu, Ed. IBMBOR, București, 1997, p. 107. Vezi de aceeași autoare, *Le lieu du cœur. Initiation à la spiritualité de l'Église orthodoxe*, Les Éditions Du Cerf, Paris 1989. Ar mai fi de adăugat rolul inimii de centru al unificării tuturor puterilor sufletești și, prin extensie, al tuturor energiilor cosmice. Pagini frumoase, cu judecăți valoroase, ne oferă teologul francez Olivier Clément în *Ochiul de foc*, p. 119-138, *Întrebări asupra omului*, trad. Ierom. Iosif Pop și Pr. Ciprian Șpan, Alba-Iulia, p. 75-87 și *Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I. Adevăr și libertate. Ortodoxia în contemporaneitate*, trad. Mihai Maci, Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 77-79.

rea elaborării unei profunde învățături despre fundamentele, mecanismele și finalitatea vieții lăuntrice, până acolo încât s-a considerat că poate cel mai nimerit ar fi să caracterizăm spiritualitatea macariană drept una a „inimii”. Autorul nostru își articulează învățătura în cadrele expuse până acum, cu mici particularități.

Caracteristica proeminentă a *Omiliilor* o reprezintă accentul pus pe interioritate⁸³. Ideile majore ale gândirii macariene fac trimitere constantă la dualitatea „interior”-„exterior”, viața lăuntrică având mereu prioritate⁸⁴. Pentru Macarie tensiunea „exterior”-„interior” poate fi extrapolată la contrastul dintre voalat și dezvăluit, dintre trup și suflet, dintre Vechiul și Noul Testament, dintre Moise ca tip al mântuirii și Hristos ca realizare a ei. Întreaga istorie a poporului evreu – legământul cu Dumnezeu, căderile sau momentele de glorie – găsește prin Hristos un corespondent în sufletul omului. Pentru un creștin – ca un ecou al exegezei alexandrine căreia autorul *Omiliilor* îi acordă o mare atenție – totul converge spre interior (éndon)⁸⁵. În această logică, evenimentele de răsunet ale istoriei mântuirii se petrec și în lăuntrul omului, încât inima acestuia devine un potențial succesori al Sinaiului sau al Sionului dar și al Șeolului. Ea poate fi pe rând un *locus* al Slavei⁸⁶, dar și un tărâm al întunericii⁸⁷.

Autorul *Omiliilor* manifestă un interes sporit pentru tot ce înseamnă viața lăuntrică: emoții, dorințe, gândire, voință sau capacitatea de

⁸³ Importante sunt, în acest sens, ideile Părintelui A. Golitzin din studiul „A Testimony to Christianity as Transfiguration: The Macarian Homilies and Orthodox Spirituality”.

⁸⁴ Pentru Golitzin această accentuare a interiorității specifică *Omiliilor* ar fi o marcă a „platonismului” culturii greco-romane, familiară lui Macarie. (Cf. A. Golitzin, „A Testimony...”).

⁸⁵ Cf. A. Golitzin „Temple and Throne of the Divine Glory: „Pseudo-Macarius” and Purity of Heart, Together with Some Remarks on the Limitations and Usefulness of Scholarship”, p. 129.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 123.

⁸⁷ Vezi *Omilia* 11, 11 în ediția Dörries, *Die 50 Geistlichen Homilien...*, p. 103. Interiorizarea, ca notă specifică *Omiliilor*, e relevantă mai ales în dinamica Slavei (dóxa) (Cf. Alexander Golitzin și Andrei Orlov, „Many Lamps are Lightened from the One»: Paradigms of the Transformational Vision in Macarian Homilies” în *Vigiliae Christianae* 55 (2001), p. 281-298).

autodeterminare (*autexoúsios*). În dinamica vieții duhovnicești protagonist este „omul interior” (*ho ésō ánthropos*), sintagmă pe care Macarie o utilizează într-un registru polisemantic. Pentru a exprima lăuntru omului, autorul nostru folosește concepte diferite, dar, pentru el, întrucâtva echivalente: „omul interior”⁸⁸, inimă, suflet, minte sau intelect (*noûs*)⁸⁹. La prima vedere, *Omiliile* trădează o lipsă de rigoare conceptuală, însă pentru un autor preocupat doar să-i învețe pe monahii săi tainele vieții duhovnicești și să le arate din proprie experiență la ce măsuri este chemat omul, o mai precisă nuanțare terminologică nu prezenta interes. Chiar și așa, în acest joc al conceptelor, „inima” deține un loc cheie în economia *Omiliilor*. Predilecția lui Macarie pentru această noțiune exclude totuși din start limitarea la sfera afectivității. A caracteriza gândirea omilistului ca expresie a unei spiritualități sau mistici a inimii, dar a reduce acest enunț la cercul strâmt al emotivității și al sentimentului e o opțiune total eronată și superficială⁹⁰. Macarie a scris un text de o densitate teologică uimitoare. Distanța între spiritualitatea sa și entuziasmul facil de sorginte pietistă e una imensă.

Omiliile prezintă o învățătură despre om de o rară complexitate. Aceasta e centrată pe inimă, dar acordă un rol important în viața spirituală și intelectului sau contemplației noetice. Deși întrebuintează o terminologie imprecisă când descrie existența lăuntrică, lupta duhovnicească sau ipostaza omului desăvârșit, Macarie reușește totuși în câteva locuri să facă o distincție între inimă (*kardía*) și minte (*noûs*). Antropologia macariană, opinează Marcus Plested, e marcată de localizarea minții în inimă⁹¹. „Când harul ia în stăpânire inima, devine stăpân peste toate mădularele și peste toate cugetele. Pentru că acolo în inimă este mintea și toate cugetele sufletului” (*Om.* 15, 20). Mintea dirijează inima, fiind căpitanul (*kybernētēs*) ei (*Om.* 15, 33). Inima, precizează Macarie, „are

⁸⁸ Macarie împrumută această sintagmă din gândirea paulină (*Ro* 7, 22).

⁸⁹ Cf. A. Golitzin, „A Testimony...”, nota 10 și „Temple and Throne...”, nota 76, p. 123.

⁹⁰ Macarie e tratat drept reprezentantul „școlii” sentimentului și un precursor al entuziasmului pentecostal, altfel spus, un protestant *avant la lettre* (Cf. A. Golitzin, „Temple and Throne...”, p. 109).

⁹¹ M. Plested, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, p. 33.

multe cugete proprii firii, cugete ce sunt legate de ea, iar mintea și conștiința mustră și conduce inima, potolind cugetele firii care se nasc în ea” (Om. 15, 34).

Ideea că mintea conduce inima, jucând rolul vizitiului „care pregătește carul de luptă al sufletului și ține în frâu gândurile” (Om. 40, 5) are o vădită rezonanță platonice⁹². Omul desăvârșit însă gătește loc în sufletul său sălășluirii lui Dumnezeu. *Omilia* 1 din colecția II descrie viziunea grandioasă a carului Slavei lui Dumnezeu (*Merkabah*) din *Iez* 1, 1 ș.u., viziune reinterpretată mistic de Macarie⁹³. Comentând această omilie, Golitzin vorbește despre un mariaj uluitor între *Iezechiel* și *Phaidros*-ul filosofului antic. Vizitiul lui Platon, *logistikón* (echivalent pentru macarianul *noūs*), a fost detronat și scos afară din scaunul conducătorului în favoarea Dumnezeului lui Israel și plasat în atelaj, adică retrogradat la statutul celorlalte facultăți ale sufletului⁹⁴. Și Macarie notează: „Acela [Hristos] Care este purtat de suflet, Acela și conduce sufletul” (Om. 1, 2).

Omiliile duhovnicești tratează inima ca nucleu al persoanei umane, sub ambele aspecte, fizic și spiritual. Ea este punctul unde sufletul și trupul se întâlnesc⁹⁵. Ca organ corporal inima este legată de toate mădulele trupului. Ea „stăpânește și domnește peste tot trupul” (Om. 15, 20). În poziția de centru spiritual ea se află în conexiune cu toate facultățile sufletului⁹⁶. Mai mult, în fiecare gest cu implicații morale su-

⁹² E celebru pasajul din *Phaidros* 253e – 254a (trad. Gabriel Liiceanu, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 98-98), unde Platon descrie sufletul ca un atelaj tras de doi cai.

⁹³ Vedenia cu un car de heruvimi și patru ființe omenești este interpretată astfel de Macarie: „(Profetul) a contemplat taina sufletului care, primind pe Domnul, se va face tron al slavei Lui. Pentru că sufletul, care se învrednicește, grație Duhului, Care Și-l pregătește Sieși scaun și lăcaș, să se împărtășească de lumina Lui și să se îmbrace cu frumusețea slavei celei de negrăit, devine în întregime lumină, în întregime față, în întregime ochi” (Om. 1, 2).

⁹⁴ A. Golitzin, „Temple and Throne...”, p. 129. Macarie tâlcuiește astfel viziunea lui Iezechiel: „Cele patru vietăți care trăgeau carul preînchipuiau facultățile conducătoare ale sufletului, mă refer la voință, la conștiință și la minte și la puterea de a iubi. Prin intermediul acestora este cârmuit carul sufletului” (Om. 1, 3).

⁹⁵ M. Plested, *The Macarian Legacy*, p. 33.

⁹⁶ Macarie numește facultățile sufletului „mădule” (*mélē*) iar acestea (mintea, conștiința, voința, cugetele) formează un tot (vezi Om. 7, 8).

fletul și inima devin una: „cel ce face voia sufletului său, voia inimii o face, pentru că sufletul se împletește și se amestecă cu ea” (Om. 15, 35).

Inima uimește mai ales prin profunzimea ei⁹⁷, pe care doar Dumnezeu o poate pătrunde. Folosind un limbaj plastic, împrumutat din viața cotidiană, Macarie descrie acest străfund: „Inima are un adânc nemărginit, în care se află săli de ospete și odăi de dormit, uși, pridvoare, multe locuri de serviciu și ieșiri” (Om. 15, 32). Deși mică în aparență, inima conține spații infinite și realități spirituale contradictorii. Omilistul macarian surprinde perfect această idee: „Inima este un vas mic și cu toate acestea cuprinde multe lucruri: în ea sunt balauri, lei, fiare veninoase, drumuri rele și gloduroase și toate comorile răutății, dar tot în ea se află Dumnezeu, îngerii, viața, împărăția, lumina, apostolii, comorile harului și toate celelalte” (Om. 43, 7). Ambivalența inimii constituie unul din cele mai importante capitole ale spiritualității macariene și, ca atare, merită o analiză mai detaliată.

II. Ambivalența inimii în *Omiliile macariene*

1. Inima – sălașul răului

Deși în Antichitate a frământat conștiința umană, constituind o acută temă de reflecție pentru sistemele filosofice sau doctrinele religioase, problema răului a rămas insolubilă. Întruparea lui Hristos dezleagă acest mister dar nu rezolvă, la prima vedere, drama captivității la care încă este supus omul din partea răului. Influența acestuia se repercutează mai ales în sfera interiorității. După Macarie, există „o putere dușmănoasă a răului care conduce în ascuns neamul omenesc, care îndeamnă la rău și învață nevăzut în inimă toate fărădelegile”⁹⁸. Răul apare aici nu ca o realitate constrângătoare din exterior, ci ca o forță activă lăuntric, având efecte nocive pentru suflet. „Mulți scrupuloși cu cele din afară și care cultivă știința și se îngrijesc de o viață corectă con-

⁹⁷ „Inima este un abis” ne spune Macarie (Om. 17, 15).

⁹⁸ Textul e citat dintr-o colecție nouă a *Omiliilor*, editată după două manuscrise ateniene de E. Klostermann și H. Berthold (*Neue Homilien des Makarios/Symeon, I aus Typus III, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 72, Berlin 1961) notată C de H. Dörries. Aici e vorba de C 35, 1. (Cf. Hermann Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1978, p. 22).

sideră aceasta a fi desăvârșirea, nepătrunzând în inimă și să vadă acolo răutatea care cuprinde sufletul" (Om. 15, 48)⁹⁹. Tot răul pornește din noi, iar inima este sălașul acestuia. Răul, păcatul, nu este o realitate ipostatică¹⁰⁰, ci o putere a lui satan (Om. 15, 49), o energie ce rezidă în noi și se manifestă prin anumite consecințe. În sine el nu se arată, ci stă ascuns în inimă (Om. 15, 21). Noi sesizăm doar efectele lui.

Întreaga umanitate suferă din pricina răului. Cei mai mulți nu conștientizează acest fapt¹⁰¹. Mai mult, încearcă o explicație fatalistă: răul este un dat al firii umane. Revelația însă explică răul în alți termeni: ea vorbește despre neascultare, greșeală și păcat. În acest cadru situează Macarie originea răului în lume. „Abătându-se omul de la porunca lui Dumnezeu și ajungând sub sentința mâniei Sale, păcatul a pus stăpânire pe el; acel păcat care, subtil fiind și adânc, întocmai ca o mare de amărăciune, a pătruns înlăuntrul său și a luat în stăpânire cămările sufletului său, până în colțurile lui cele mai ascunse" (Om. 41, 1)¹⁰². Autorul *Omiliilor* folosește imagini bogate pentru a descrie această metamorfoză a omului: în interior „sufletul este înconjurat, împrejmuit, închis cu ziduri și înlănțuit cu lanțurile întunericii de către duhurile răutății" (Om. 21, 2); șarpele se ascunde acum în inimă (Om. 27, 5) și îmbracă sufletul cu un văl al patimilor (Om. 28, 4).

Efectele prezenței răului în noi sunt variate. Toate însă conduc spre deturnarea omului de la o adevărată viață spirituală: „În noi, însă, răul există; pentru că locuiește și lucrează în inimă, sugerează cugetele viclene și murdare, nu ne permite să înălțăm rugăciuni curate și ne încătușează mintea în lumea aceasta" (Om. 16, 6). Pământul inimii rodește spini și pălămidă (Om. 26, 1), o metaforă pentru noianul de gânduri rele (*logismoî*) ce invadează sufletul. Aceste gânduri ale răutății, pe care scriitorii ascetici le asociau cu demonii¹⁰³, „nu vin din afară ci

⁹⁹ *Die 50 Geistlichen Homilien...*, Ed. Dörries, p. 154.

¹⁰⁰ Macarie afirmă în *Omilia* 16,1: „Cei care susțin că răul are ipostas, are esență, nu știu nimic”.

¹⁰¹ Citim în *Omilia* 15, 50: „Lumea suferă de boala răului și nu știe" (ed. Dörries, p. 155).

¹⁰² În *Omilia* 6, 5 autorul nostru remarcă: „Satana și puterile și începătoriile întunericii s-au sălășluit, de la călcarea poruncii, în inima și în mintea și în trupul lui Adam, ca pe propriul lor tron". Vezi și Om. 42, 3.

¹⁰³ T. Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului Creștin* vol. I, p. 272-278.

dinlăuntrul inimii" (Om. 15, 13), Macarie argumentându-și ideea prin afirmația Mântuitorului: „Din inimă ies cugetele cele rele”(Mt 15, 19). Cu toate că izvorul gândurilor urâte se află în inimă, coabitarea cu ele și materializarea lor este un rod al libertății noastre (Om. 15, 13). Păcătoșii care dau curs ispitei „comit adulter chiar în inima lor” (Om. 15, 28)¹⁰⁴ devenită din „palat al lui Hristos” (Om. 15,33) „bordel al duhurilor necurate” (Om 17, 9). Din cele spuse până acum desprindem o concluzie: există o putere a răului, reședința lui este în inimă, exercitând o forță de ispitire și nu de constrângere¹⁰⁵.

Pentru a accentua abisul întunecat al inimii, autorul *Omiliilor* se folosește de o serie de comparații cu o încărcătură plastică aparte: „când auzi vorbindu-se despre morminte să nu te gândești numai la cele ce se văd, pentru că și inima ta este o groapă și un mormânt. Pentru că atunci când începătorul răutății și îngerii lui se cuibăresc în el, fac drumuri și cărări pe care puterile lui satan intră și se plimbă în mintea și în cugetele tale, oare atunci nu este sufletul tău, un iad, o groapă și un mormânt, iar tu nu ești mort pentru Dumnezeu?” (Om. 11, 11). Pentru a elibera sufletul din robia lui satan, Hristos Însuși, reiterând în registrul interiorității coborârea la iad, descinde în adâncurile inimii, poruncind: „Scoate afară sufletele cele închise”. Și continuă Macarie: „El sfarmă pietrele cele grele, care zac deasupra sufletului, deschide mormintele și eliberează din temnița cea întunecoasă sufletul, care este mort cu adevărat” (Om. 11, 11)¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Macarie afirmă foarte clar această idee și în *Omilia* 15,50: „Cei ce se lasă gădi-lați și prinși de plăcere săvârșesc desfrâul mai întâi înlăuntru, în inima lor; dar după ce răul prinde rădăcini, ei cad în desfrâu și pe față”.

¹⁰⁵ Cf. H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, p. 25. Comentându-l pe Macarie, Dörries face o distincție între „păcat” și „păcate”. „Păcatul”, pe urmele Sfântului Pavel (Ro 7, 20), ar fi rădăcina localizată în inimă, iar „păcatele” sunt vlăstarele sau efectele acestuia. „Păcatul” nu poate fi eradicat de către om. Contra „păcatelor” putem lupta (Cf. *Die Theologie...*, p. 68).

¹⁰⁶ Analogia este cu adevărat fascinantă, găsind ecouri în întreaga spiritualitate răsăriteană. Experiența limită a Sfântului Siluan Athonitul – al cărei deznodământ s-a concretizat în afirmația plină de sens „Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui!” – poate constitui doar un exemplu (vezi *Ține-ți mintea în iad și nu deznădăjdui! Spiritualitatea Sfântului Siluan Athonitul. Tâlcuiri teologice*, trad. Maria-Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2000). Foarte inspirat Părintele Boris Bobrinskoy surprinde această

Cu propriile resurse omul s-a dovedit incapabil să surmonteze lucrarea răului. Eliberarea lui din această captivitate, dezlegarea lui din servitutea păcatului revine exclusiv lui Hristos. „Și cine Altul poate să se coboare în acele cămări și adâncuri ale morții și ale iadului din inimă, dacă nu Acela care a făcut trupul?” (Om. 11, 13). Hristos prăbușește durerile răutății sălășluite în firea umană (Om. 6, 5) aducând vindecare sufletului (Om. 20, 6). Așadar, doar puterea dumnezeiască a fost în stare să smulgă și să dezhădăcineze buruiana însămânțată de vrăjmaș în natura umană¹⁰⁷.

Dumnezeu încredințează și omului arvuna acestei reușite. Omul deține acum posibilitatea de a învinge în el răul și a dobândi Împărăția cerurilor. Darul acesta îi este oferit prin Taina Botezului. El are însă un caracter potențial. Un neinițiat ar putea crede că odată cu botezul ajunge nepătimitor și cetățean al cerului. Autorul *Omiliilor* invocă în acest sens opinia unui adversar: „Tu zici că odată cu venirea lui Hristos a fost osândit păcatul și că după Botez răul nu mai află condiții de a isca gânduri în inima omului” (Om. 15, 14-15). Aici intervine judecata lui Macarie, constrâns să împace adevărul dogmatic cu realitatea experien-

conexiune între inimă și iad: „iadul nu este numai un loc anume, în străfundurile pământului, ci este iadul iscat de inima omenească, inima însăși devine un loc al iadului, un loc de jale și de deznădejde. Tocmai în această deznădejde trebuie să învățăm să coborâm în noi înșine” („Rugăciunea inimii și Euharistia”, trad. Măriuca Alexandrescu, în *Ortodoxia*, anul XLV, nr. 3-4, iulie-decembrie 1993, p. 116). În această coborâre însuși Hristos ne însoțește. Despre acest pasaj din *Omiliile* vezi M. Plested, *The Macarian Legacy*, p. 65, Arhiepiscop Vasili Krivoșein, *Îngerii și demonii în viața duhovnicească după învățătura Părinților Răsăriteni*, trad. Adrian și Xenia Tănăsescu-Vlas, București: Ed. Sophia; Alexandria: Ed. Cartea Ortodoxă, 2006, p. 56, Adelbert J.M. Davids, *Das Bild vom „neuen Menschen”. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum*, (Dissertation), Salzburg, 1966, p. 92.

¹⁰⁷ Dörries apreciază că niciun alt autor nu accentuează precum Macarie ipostaza lui Hristos de Izbăvitor al răului. Pentru Origen și Evagrie neștiința (*agnoia*) era cea mai gravă deficiență a omului. Prin urmare, Hristos e numit „Logos”, „Înțelepciune”, „Cunoaștere”. Pentru Irineu și Atanasie moartea și stricăciunea (*aphtharsia*) sunt plăgile cumplite ale firii umane. Hristos e ca atare Izbăvitorul de moarte și învingătorul perisabilității. Pentru Macarie problema fundamentală o constituie robia răului, de aceea Hristos, în mod deosebit, e privit ca Izbăvitorul de rău, Cel care nimicește rădăcina păcatului (Cf. *Die Theologie des Makarios/Symeon*, p. 66).

tei¹⁰⁸. El răspunde adversarului său: „ignori, însă, faptul că mulți dintre cei care au primit Botezul, de la venirea Domnului până acum, au avut uneori cugete viclene? Nu s-au abătut unii dintre ei la deșertăciuni, la desfrânare și îmbuibare? Oare, toți câți au intrat în Biserică au și inima curată? Nu aflăm că după botez multe păcate se săvârșesc și mulți păcătuiesc? Deci, și după botez tâlharul poate să intre (în suflet) și să facă ceea ce vrea” (Om. 15, 14-15). Într-adevăr, răul continuă să persiste în om, ademenindu-l spre păcat. Este Botezul neputincios? Nicidecum! Mai degrabă el înseamnă începutul unei vieți noi, arvuna ei, iar nu sfârșitul. Există așadar un progres, o sporire în viața duhovnicească, ce pornește de la botez¹⁰⁹. Botezul e numit arvună (*arrabōn*), ceea ce anticipează deplinătatea dar nu o presupune automat. El este un dar deplin, însă pentru a ne desăvârși trebuie fructificat. În nici un caz Macarie nu contestă realitatea și eficacitatea tainei¹¹⁰. El spune: „Botezul este pentru noi

¹⁰⁸ H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, p. 429.

¹⁰⁹ *Ibidem* p. 430.

¹¹⁰ Faptul că în om persistă răul și după Botez e un adevăr rezultat din experiență. Această constatare trebuie explicată altfel decât au făcut-o mesalienii. Două din tezele profesate de mesalieni și inventariate de Timotei Preotul sună astfel: ei „spun că Sfântul Botez nu contribuie cu nimic la izgonirea acestui demon, fiindcă Sfântul Botez nu e în stare să rezeze rădăcinile păcatului înființate în oameni încă de la început” (2) și „spun că numai rugăciunea intensă poate izgoni acest demon...” (3) (apud Simeon Noul Teolog. *Viața și Epoca. Scrieri* IV, p. 491, vezi și K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p. 70). Macarie contestă aceste afirmații. El consideră Botezul fundamental vieții creștine, un propulsor spre virtute și nicidecum un dar static. Totuși Botezul nu are un caracter magic. El cere conlucrarea noastră. „De la venirea lui Hristos oamenii progresează prin puterea Botezului spre starea originară a lui Adam și devin astfel stăpânii demonilor și ai patimilor” (Omilia I în *Neue Homilien des Makarios/Symeon, I aus Typus III*, p. 3. Vezi și John Meyendorff, „Messalianism or Anti-messalianism? A Fresh Look at the «Macarian» Problem” in *Byzantine Hesyasm: Historical, Theological and Social Problems*, Collected Studies, Variorum Reprints London, 1974, p. 588). În chip potențial, harul este dat în întregime la Botez și nu vine în noi doar atunci când îl invocăm în rugăciune. De această afirmație, considerată „eroarea fundamentală” a mesalienilor, s-ar face vinovat, în opinia unor cercetători, și Macarie. Acesta ar accentua insistent latura afectivă a vieții în Hristos, lansând cumva ideea că harul vine doar în urma efortului nostru și e prezent în noi doar când îl simțim. (Macarie e citit în maniera aceasta de Irénée Hausherr în studiul „L’erreur fondamentale et la logique du Messalianisme”, OCA 183 (1969), în special p. 74-84. Vezi și Pr. Prof. D. Stăniloae, „În jurul «Omiliilor duhovnicești» ale Sfântului Macarie

adevărat și sigur; noi primim acolo viața Duhului. Dacă persistăm în aceasta și progresăm în toate virtuțile cu toată râvna și prin luptă, atunci crește și se manifestă Duhul în noi și ne desăvârșește în harul Său¹¹¹. În concluzie, Macarie crede că răul persistă în inimă și după Botez, obligându-ne la luptă¹¹².

Egipteanul", în *Mitropolia Olteniei* X, nr. 1-2, 1958, p. 19). Contra ereziei mesaliene a scris și Sfântul Marcu Ascetul. El dezbate problema dacă Botezul șterge cu totul păcatul sau mai rămân urme din el care trebuie eliminate prin asceză personală. În acest sens el afirmă explicit: „Nu spunem că tot omul care a fost botezat și a primit harul este după aceea neschimbabil și nu mai are lipsă de pocăință, ci că de la Botez, prin darul lui Hristos, ni s-a dăruit harul deplin al lui Dumnezeu spre împlinirea poruncilor” („Răspuns acelor care se indoiesc despre dumnezeiescul botez”, FR 1, p. 293). Așadar, asceza noastră, însoțită de o pretinsă simțire, nu aduce harul inexistent de mai înainte în chip tainic, ci dimpotrivă, prin împlinirea poruncilor se descoperă în noi un dar deja existent, grație căruia putem lupta și spori duhovnicește. Curățirea s-a făcut tainic prin Botez, dar efectiv o dobândim prin împlinirea poruncilor. „Drept aceea, o, omule care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea pentru care ai luat puterea și te pregătește ca să primești arătarea celui ce locuiește în tine” („Răspuns acelor...", p. 294). Rezumând, în opinia lui Macarie, Botezul produce în noi o lucrare innoitoare. Deși începutul acestei acțiuni nu e perceptibil, harul totuși lucrează în noi tainic iar creșterea în acest har e dublată de o sporire în cunoaștere. Ca efect harul poate crește sau se poate diminua, însă nu esența lui (Cf. H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, p. 430).

¹¹¹ Omilia 43 din colecția I. Macarie e citat de Dörries după ediția lui H. Berthold *Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (b)*. Cf. H. Dörries, *Die Theologie...*, p. 430.

¹¹² Macarie pretinde că păcatul încă stăpânește peste inimă (Om. 15,21), locuiește acolo și sugerează cugete viclene și murdare (Om. 16, 6). Mai mult, el credea că „două stăpâniri lucrează într-o singură inimă: a luminii și a întunericului” (Om. 17, 4). Afirmațiile sale au fost puse imediat în legătură cu ideile mesaliene. Sf. Ioan Damaschin citează una din tezele acestei grupări eretice: ei spun „că Satan și Sfântul Duh locuiesc împreună în om și că nici măcar Apostolii n-au fost curați de lucrarea posesivă a demonilor” (teza 3). (Sf. Ioan Damaschin, *Despre 100 de erezii pe scurt, de unde au început și unde au ajuns*, PG 94, 677-780 apud Simeon Noul Teolog. *Viața și Epoca. Scrieri* IV, p. 486. Vezi și K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p. 78). Macarie este un teolog al experienței fără a-și impropria o anumită acrivie dogmatică. Spre deosebire de el Sf. Diadoh al Foticeei e mai nuanțat. Dacă până la Botez inima era teritoriul răului, de la Botez aceasta devine un loc al prezenței Sfântului Duh, iar răul este scos afară. După Botez, satana lucrează prin trup, influențând simțirile exterioare sau trupești ale inimii. Avem de a face doar cu posesia unei anumite părți a inimii. Teoria coexistenței se nuanțează și își pierde din consistență (vezi M. Plested, *The Macarian*

2. Inima – arena luptei duhovnicești

Grație Botezului omul ia cunoștință cu o altă dimensiune a existenței. El devine fiu al Bisericii și părtaș al trupului mistic al lui Hristos. Opera răscumpărătoare a Mântuitorului și, de aici, darul Botezului, îl scot pe om din posesia diavolului situându-l într-o stare intermediară unde păcatul și harul coexistă în inimă, cum crede Macarie. Botezul marchează așadar în noi prezența divină dar nu ne reformează dintr-odată. Prin baia „nașterii din nou” lupta cu răul nu se sfârșește, ci abia începe cu adevărat¹¹³.

În *Omiliile* sale, Macarie acordă acestui război duhovnicesc toată atenția cuvenită și îl privește cu foarte multă seriozitate. Gravitatea afirmațiilor sale îl poate descuraja pe ascet. Dar nu. Din *Omiliile* răzbate

Legacy, p. 158, Pr. D. Stăniloae, „În jurul «Omiliilor duhovnicești» ale Sfântului Macarie Egipteanul”, p. 21-26, Pr. D. Stăniloae, „Viața și scrierile lui Diadoh al Foticeii”, în *FR* 1, p. 334 și Pr. D. Stăniloae notele 37, 38, 106, 126 și 127 la „Parafraza în 150 de capete a Sfântului Simeon Metafrastul la cele 50 de cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul”, în *FR* 5, Ed. Harisma, București, 1995, p. 436-440). În legătură cu deosebirea dintre cei doi autori, Arhiepiscopul Vasili Krivoșein face următoarele aprecieri: „Cuviosul Macarie vorbește mai ales din punct de vedere practic, duhovnicesc, pe când Sf. Diadoh este interesat în primul rând de exactitatea teologică... Intenția lui [Diadoh] a fost aceea de a sublinia însemnătatea Botezului, prin care omul este eliberat de sub stăpânirea satanei. În practică însă el este esențialmente de acord cu Cuviosul Macarie în ce privește faptul că până și după Botez trebuie să ne luptăm împotriva ispitelor drăcești. Sf. Diadoh chiar recunoaște că de multe ori atacurile acestea devin mai puternice după Botez și că acest război se poartă înlăuntrul nostru, unde satana se luptă cu noi prin gândurile rele și prin imaginație. Singura divergență dintre ei este, ca atare, cum înțelege fiecare felul în care lucrează satana. Această lucrare vine din afară sau dinăuntru? Această deosebire a fost formulată de Sf. Diadoh... Duhovnicește Cuviosul Macarie a văzut parcă mai adânc. Exprimările lui sunt mai fundamentate pe experiența reală. Marele lui merit constă în aceea că el a înțeles însemnătatea subconștientului, unde satana ne însuflă gândurile rele. Judecățile teologice ale Sfântului Diadoh cu privire la însemnătatea Botezului au o mare valoare și pot fi privite ca o completare la învățătura *Omiliilor duhovnicești*” (Arhiepiscopul Vasili Krivoșein, *Îngerii și demonii în viața duhovnicească după învățătura Părinților Răsăriteni*, p. 90-91).

¹¹³ Cf. H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, p. 432, M. Plested, *The Macarian Legacy*, p. 36, A. Golitzin „Temple and Throne of the Divine Glory: «Pseudo-Macarius» and Purity of Heart...”, p. 125-126 și Kallistos Ware *Preface in Pseudo-Macarius, The fifty spiritual homilies and the Great Letter*, trad. George A. Maloney, Paulist Press, New York, 1992, p. xiii.

până la urmă un ton optimist, încurajând lupta, cu ferma convingere a reușitei. Războiul cu satana, ascetul îl duce pe două flancuri. Omilistul nostru zugrăvește în culori foarte vii această confruntare, împrumutând imagini din limbajul militar comun autorilor ascetici care descriu prin analogie nevoințele duhovnicești. „Acela care vrea să placă cu adevărat lui Dumnezeu și urăște cu adevărat partea cea vrăjmașă, răutatea, are de dus două lupte: una în lucrurile cele văzute ale acestei vieți: să se lepede de desfătărilor cele pământești, de iubirea legăturilor lumești și de pasiunile păcătoase; alta întru cele ascunse: să se lupte chiar cu duhurile răutății” (Om. 21, 1)¹¹⁴. Terenul luptei „întru cele ascunse” este inima. Din *Omilii* desprindem preeminența acordată luptei interioare, determinantă în evoluția ulterioară a păcatului sau a virtuții. „Războiul se dă mai întâi înăuntru, în inimă; acolo este lupta și războiul, acolo este cumpăna care înclină fie către iubirea lui Dumnezeu, fie către iubirea lumii” (Om. 5, 6).

Adversarii acestei confruntări sunt „duhurile răutății”, gândurile (*logismoî*) cu o semnificație firește peiorativă. Este vorba de „gândurile necurate” sau „cugetele viclene” (Om. 15, 21), o amprentă evidentă a demonilor¹¹⁵. Autorul nostru precizează câteva din amănuntele luptei interioare, adresând prin aceasta un îndemn confracților săi: „cel ce cedează și primește cugetul celui rău în inima lui comite adulter. Întru aceasta constă lupta ta: să nu desfrânezi în gândurile tale, să duci război înlăuntru tău împotriva minții care iscă gânduri rele, să nu asculți de ea, nici să nu îngădui răutății să intre în cugetul tău” (Om. 15, 28)¹¹⁶.

¹¹⁴ Aceeași idee în *Omilia* 3, 3: „după cum omul este dator să ducă luptă cu sine în afară, tot așa este dator să ducă război și luptă înlăuntru său, cu gândurile”.

¹¹⁵ Cf. Antoine Guillaumont, „Cor et cordis affectus. 2. Le «cœur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne”, col. 2285-2286.

¹¹⁶ În altă omilie, Macarie încurajează lupta cu răul din noi, apelând la un discurs militant: „arma cea mai puternică a atletului și luptătorului aceasta, este: să intre în inima sa, să lupte împotriva lui satan, să se urască pe sine și să se lepede de sufletul său cel păcătos, să se mânia împotriva sa și să se dojenească, să se împotrivescă poftelor celor dinlăuntru, să se opună gândurilor celor rele; într-un cuvânt să se lupte cu sine însuși” (Om. 26, 12). Despre dinamica luptei duhovnicești la Macarie, vezi și Arhiep. V. Krivoșein, *Îngerii și demonii în viața duhovnicească după învățătura Părinților Răsăriteni*, p. 59 ș.u., Prof. Aurora Milea, *Sobornicitatea spiritualității creștine în omiliile Sfântului Macarie Egipteanul*, Ed. Anastasia, București, 2001, p. 68-75, Adrian Ghe.

Macarie reclamă insistent imperativul vigilenței. Inima trebuie păzită de atacurile demonice (Om. 4, 4). Străjerul ei este intelectul (*noûs*), însărcinat cu întâmpinarea gândurilor și examinarea lor la poarta inimii¹¹⁷. „Cercetează și vezi de unde îți vin cugetele și impulsurile: de la Dumnezeu sau de la cel potrivnic; cercetează cine dă hrană inimii tale” (Om. 31, 6).

Autorul nostru descrie spectacolul luptei duhovnicești în termeni ce amintesc de anticele arene romane, iar cerul întreg stă martor al acestei priveliști: „în inima celor ce se luptă spiritual, este un teatru. Duhurile cele rele se luptă împotriva sufletului, iar Dumnezeu și îngerii privesc la luptă” (Om. 40, 5)¹¹⁸. Firește, impresionanta asistență celestă nu stă ca un observator neutru al acestei bătălii, ci pune în inimă gânduri cerești și dă odihnă întru ascuns (Om. 32, 10).

O altă temă celebră, folosită cu plăcere de Macarie și găsind ecouri și în scrierile altor autori, o constituie imaginea „pământului inimii” năpădit de buruieni sălbatice. Asceza nu înseamnă altceva decât „a cultiva pământul inimii” (Om. 26, 10)¹¹⁹. Această îndeletnicire implică multă trudă și nu este încununată întotdeauna de succes. Totuși, ostenitorul primește un prețios dar de sus, căci „Duhul Sfânt Însuși vine în ajutorul slăbiciunii oamenilor, iar Domnul aruncă în pământul inimii sămânța; spini și pălămidă mai cresc încă. Din nou, Domnul Însuși împreună cu omul lucrează pământul inimii, cu toate acestea șapte duhuri necurate și spini odrăslesc acolo, până ce vine vara cea duhovnicească, atunci când harul abundă, iar spinii se usucă de căldura soarelui” (Om. 26, 21).

Paul, *Viața, personalitatea și învățătura ascetico-mistică a Sfântului Macarie Egipteanul*, Ed. Mega și Presa universitară clujeană, Cluj-Napoca 2005, p. 359-362, Preot Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. III, Ed. IBMBOR, București 1988, p. 418-425 și Mariette Canévet, „Macaire (Pseudo-)”, *Dictionnaire de Spiritualité* X, (1980), col. 30-34.

¹¹⁷ M. Plested, *The Macarian Legacy*, p. 106-107. Despre cercetarea inimii, vezi Om. 27, 19 și Om. 29, 7.

¹¹⁸ În aceeași omilie Macarie amintește de carul de luptă al sufletului (al cărui vizitiu este mintea) ridicându-se împotriva atelajului satanei.

¹¹⁹ Expresia pare să fi dat titlul unei excelente lucrări a lui Columba Stewart privind problematica mesaliană și macariană: „*Working the Earth of the Heart*”. *The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

Stărpirea răului din noi se realizează așadar prin sinergie, prin concursul celor două puteri: omenească și dumnezeiască. Războiul trebuie dus pe două fronturi: și în plan exterior cu pornirile trupului dar și în forul interior, în inimă, unde sunt zămislite și prind contur gândurile viclene. Macarie a avut de luptat cu două categorii de asceți, aflate în proximitatea mediului său monahal și care se manifestau duhovnicește pe două poziții extreme. Pe de o parte, „noii farisei”, preocupați doar de asceza exterioară, curățarea celor dinăuntru intrând doar în competența lui Dumnezeu¹²⁰, iar, pe de altă parte, „cei duhovnicești” (*pneumatikoî*) care nu se mulțumesc cu performanțele și mortificările corporale ci își extind eforturile către patimile spirituale cele mai subtile, având ferma convingere că pot să le învingă și să ajungă astfel la desăvârșire¹²¹. Celor dintâi Macarie le reproșează superficialitatea, avertizându-i că nu există „doar trei fețe ale păcatului împotriva cărora să se asigure cineva, ci nemănumărate” (Om. 3, 4). Și de a doua categorie de asceți se delimitează autorul nostru, constatând din proprie experiență: „eu încă n-am văzut pe nimeni să fie creștin desăvârșit și liber de păcat... Și eu am ajuns în

¹²⁰ Macarie se referă la aceștia în *Omilia* 3,3: „Sunt unii care afirmă că Domnul cere de la oameni doar să arate roade vizibile și că pe cele ascunse ale lor El Însuși le îndreaptă”.

¹²¹ Cei vizați aici sunt mesalienii extremiști, convinși că după o asceză intensă derulată pe parcursul a trei (după alții doisprezece) ani se poate ajunge la nepătimire, moment după care totul e permis (Cf. Antoine Guillaumont, „Messaliens”, col. 1080). Iată două din tezele profesate de mesalieni și consemnate de Timotei Preotul: „3. Spun că numai rugăciunea intensă poate izgoni acest demon, întrucât prin scuipatul celui ce se roagă acest demon fuge și ieșind e văzut ca un fum sau ca un șarpe, și făcându-se aceasta, are loc venirea Duhului Sfânt peste cel ce se roagă, Duhul Sfânt venind și fiind văzut în chip sensibil” și „9. Spun că după izgonirea făcută prin scuipare a acestui demon înființat în oameni, omul nu mai are nevoie de post sau de altă lucrare sufletească ori trupească pentru educarea trupului, dar nici de învățătură care să reglementeze sufletul, întrucât trupul e eliberat de tirania patimilor, iar sufletul nu mai primește înclinarea spre cele rele, dat fiind că atât sufletul cât și trupul au ajuns la nepătimire” (apud Simeon Noul Teolog. *Viața și Epoca. Scrieri* IV, p. 491-492. Vezi și Klaus Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p. 70-71). Or, autorul *Omiliilor duhovnicești* ne avertizează: „Satan nu încetează lupta niciodată. Cât timp trăiește cineva în acest veac, și poartă trup, este în război cu el” (Om. 26, 14). Așadar, Macarie, familiar cu mediul mesalian, vine să corecteze devierile de natură dogmatică sau morală promovate în această grupare.

anumite momente la măsura libertății posibile și știu că nu există om desăvârșit" (Om. 8, 5)¹²².

Scopul acestui cumplit război duhovnicesc este izbăvirea de rău și curăția inimii. Una din tezele majore ale *Omiliilor* apreciază că „în regiunile foarte adânci ale inimii omenești sau ale sufletului, prezența răului nu poate fi eradicată prin nici un efort uman. Aici este locul „patimilor ascunse” sau „incurabile” (*kryptá/aniata pathé*), izvorul clocotitor al impulsurilor diavolești, a căror înăbușire este peste puterile noastre”¹²³. Eliminarea acestui rău profund se datorează exclusiv lui Dumnezeu. „Într-adevăr, numai puterea divină poate dezrădăcina păcatul și relele care îl urmează, pe când omului îi este imposibil să dezrădăcineze păcatul cu puterile sale” (Om. 3, 4). Acestuia îi revine sarcina unei lupte acerbe, având însă conștiința neputinței lui. „Datoria omului este să se opună, să se lupte și să se bată cu păcatul, însă singurul care-l poate dezrădăcina este Dumnezeu” (Om. 3, 4). Ca în multe alte locuri din *Omiliile*, Macarie propovăduiește aici o învățătură antinomică. În acest caz stau față în față mărturisirea neputinței omenești cu un optimist îndemn la luptă eroică¹²⁴. Doar în aceste condiții ne învrednicim de starea unei inimi pure. „Nu este lucru ușor să dobândim inimă curată; numai cu multă luptă și trudă, numai dacă smulge din rădăcină răul, omul poate să dobândească o conștiință și o inimă curată” (Om. 26, 24).

3. Curăția inimii

Orice creștin prins în vâltoarea nevoințelor ascetice aspiră la curăția inimii. E un deziderat spre care ne îndeamnă stăruitor autorul *Omiliilor*. Această binecuvântată stare ne prilejuiește accesul la o realitate spirituală ce depășește limitele mundanului și la un orizont de cunoaștere infinit superior. Puritatea inimii presupune integritatea morală, imunitate la atacul gândurilor rele, dragoste și compasiune pentru cei suferinzi. „Pentru că aceasta înseamnă să ai inima curată; anume văzând pe păcătoși și bolnavi, să-i compătimești și să arăți îndurare față de ei” (Om. 15, 8).

¹²² Vezi și H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, p. 27-28.

¹²³ A. Golitzin, „Temple and Throne of the Divine Glory: „Pseudo-Macarius” and Purity of Heart...”, p. 125.

¹²⁴ H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, p. 69.

Sintagma biblică „curăția inimii” (*he katharótēs tēs kardías*) poate fi echivalată semantic conceptului evagrian *apátheia* (nepătimire)¹²⁵. Harismele celor nepătimitori sau curați cu inima sunt, în mare parte, identice cu prerogativele sfinților¹²⁶: îl văd pe Dumnezeu (Mt 5,8), serbează Sabatul cel adevărat (Om. 35,3), ei devin anticipat cetățeni și liturghisitori ai Bisericii de sus, iar inima lor cuprinde cerul întreg. „În palatul cel ceresc, slujesc împăratului celui ceresc doar aceia care sunt fără prihană, neîntinați, și cu inima curată... Pentru că în astfel de inimă Se odihnește Dumnezeu și toată Biserica cea cerească” (Om. 15,45)¹²⁷.

4. Inima – altarul lui Dumnezeu

Preocupat de sfera interiorității, Macarie operează, la nivelul sufletului, cu un transfer al limbajului liturgic propriu cultului public. În

¹²⁵ Evagrie în general folosește un limbaj mai filosofic. Există însă câteva texte unde uzează de un limbaj biblic, cum ar fi comentariile la *Proverbe* („Scholies aux Proverbes”, *Sources chrétiennes*, 340, trans. Paul Géhin, Paris: Cerf, 1987) sau în *Sententiae ad monachos*, unde se întâlnesc dese referiri la „inimă” și la starea ei de curăție. În urcușul spre Dumnezeu, Evagrie distinge trei etape sau stadii: *praktiké* – *physiké* – *theologiké*. Nepătimirea (*apátheia*) este scopul nevoițelor ascetice, mai exact al etapei *praktiké*. „Nepătimirea însă nu este punctul final al căii spirituale, ci numai prima sa treaptă” (G. Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, p. 103). Nevoitorul (*praktikós*-ul) aspiră la „curăția inimii”, însă aceasta îi conferă accesul și la celelalte etape ale vieții duhovnicești, la celelalte niveluri ale cunoașterii (Cf. Jeremy Driscoll, „*Apathcia and Purity of Heart in Evagrius Ponticus*” în vol. *Purity of heart in early ascetic and monastic literature: essays in honor of Juana Raash*, O.S.B, p. 141-159). Sf. Ioan Casian preia întrucâtva acest concept (*apátheia*) ca alternativă pentru curăția inimii (*puritas cordis*). Această stare caracterizează desăvârșirea morală și prilejuiește mai multe experiențe duhovnicești: iubirea, contemplația, cunoașterea duhovnicească, rugăciunea neincetată, unirea cu Dumnezeu, fericirea cerească (Cf. Columba Stewart, *Cassian Monahul*, trad. diac. Ioan I. Ică jr și Cristian Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 87-88 și același „Introduction” la vol. *Purity of heart in early ascetic and monastic literature: essays in honor of Juana Raash*, O.S.B, p. 1-15).

¹²⁶ Macarie spune: „Numai acela e sfânt care s-a curățit și sfințit după omul cel dinăuntru” (Om. 17, 13).

¹²⁷ În *Omilia* 47, 14 autorul nostru descrie lucrarea lui Dumnezeu în cei desăvârșiți: „Duhul Sfânt cântă prin sfinți și prin oamenii cei duhovnicești și se roagă lui Dumnezeu în curăția inimii”.

acest context se situează analogia ființei umane și a activităților ei lăuntrice cu Biserica văzută și ceremoniile ei sfinte¹²⁸. Toate rânduielele și slujbele cultului public contribuie la edificarea omului interior, adevărata biserică a lui Dumnezeu. În *Omilia* 52 a colecției mai ample și mai puțin cunoscute a *Omiliilor macariene*¹²⁹, autorul ține să precizeze: „Toată iconomia arătată a Bisericii lui Dumnezeu are loc pentru ființa vie și înțelegătoare a sufletului rațional făcut după chipul lui Dumnezeu, care este biserica vie și adevărată a lui Dumnezeu... Căci biserică a lui Hristos și templu al lui Dumnezeu și jertfelnic adevărat și jertfă vie e omul lui Dumnezeu”¹³⁰.

Preeminența universului interior față de cel exterior se reflectă și în întâietatea pe care autorul o acordă bisericii sufletului. Avem de-a face aici cu o progresie tipologică: dacă Vechiul Testament a fost o umbră a celui Nou, tot așa „Biserica prezintă și văzută e o umbră a omului lăuntric, rațional și adevărat”¹³¹. Această accentuare a templului interior nu se face în dauna celui văzut. Dimpotrivă, liturghia și întreaga lucrare a Bisericii sunt indispensabile zidirii duhovnicești a omului lăuntric. Macarie continuă în aceeași omilie: „Dar pentru că cele arătate sunt tip și umbră ale celor ascunse și templul văzut [e un tip] al bisericii inimii și preotul e [tip] al adevăratului preot al harului lui Hristos și tot restul rânduiei iconomiei arătate [e un tip] al lucrurilor raționale [după omul cel lăuntric] și ascuns, de aceea primim iconomia și administrarea arătată a bisericii ca pildă a celei activate în suflet de har”¹³². Macarie trebuia să întâmpine acele devieri ale ascetismului sirian practicate cu precădere în cercul mesalienilor extremiști, concentrați exclusiv pe viața interioară și considerând inutilă liturghia¹³³. Viziunea tipologică exprimată de au-

¹²⁸ Macarie folosește cuvântul „biserică” în câteva rânduri, având înțelesuri diferite: fie adunarea credincioșilor, fie componentele sufletului ca în *Om.* 15, 3, fie adunarea sfinților, respectiv Biserica cerească, de pildă în *Om.* 32, 3. Ea a fost anticipată de Israelul cel vechi (Cf. Adrian Gh. Paul, *Viața, personalitatea și învățătura ascetico-mistică a Sfântului Macarie Egipteanul*, p. 452-454).

¹²⁹ *Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (b)*, ed. H. Berthold, GCS, Berlin 1973.

¹³⁰ *Omilia* 52 din această colecție a fost tradusă integral în volumul Alexander Golitzin, *Mistagogia. Experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, p. 165-168, aici p. 165.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem* p. 167.

¹³³ Să ne amintim ce spuneau mesalienii despre liturghie și despre slujirea Bisericii. Din nou vom face referire la tezele consemnate de Timotei Preorul: „12. Spun că

tor nu vine să anuleze sensul Bisericii văzute ci să-l întărească. Consacrarea elementelor euharistice este o anticipare și o imagine a transformării eshatologice a credinciosului¹³⁴, lucrare care începe încă de aici. Textul *Omiliilor* folosește adesea terminologia liturgică drept o analogie revelatoare a vieții sufletului în har¹³⁵.

Citindu-l pe Macarie, Alexander Golitzin observa: „Cele două părți ale liturghiei, *synaxis* (liturghia Cuvântului) și *anaphorá* (oferire, sfințirea darurilor cu invocarea, *epiklêsis*, Duhului și Cuminecarea) sunt incomplete una fără cealaltă... Tot așa se întâmplă și cu creștinul luat individual. Acesta trebuie să-și împlinească «postul, privegherea, psalmodia, asceza și orice virtute» pentru ca «lucrarea tainică a Duhului să se săvârșească de către har pe altarul inimii»¹³⁶. Macrocosmosul Bisericii și microcosmosul sufletului se reflectă reciproc. Tema „bisericii mici” prezentă în *Omiliile* pare să-și aibă sorgintea în profunda cugetare a Sfântului Apostol Pavel¹³⁷, fiind un motiv frecvent întâlnit în Tradiția creștină de expresie siriacă. Luăm ca exemplu scrierea anonimă *Liber Graduum*, o piesă de o însemnătate teologică aparte, apropiată în multe puncte de gândirea *Omiliilor*, dar suspectă doctrinar la rândul ei pe mo-

Sfânta Împărtășanie a Sfântului Trup și Sânge al lui Hristos, adevăratul Dumnezeuul nostru, nu-i folosește sau vatămă cu nimic pe cei ce se împărtășesc din ea cu nevrednicie; și că numai de aceea nu trebuie să ne separăm nicidecum de comuniunea Bisericii, întrucât lucrul în sine e indiferent. De aceea, nu se împărtășesc din aceste Taine făcătoare-de-viață cu frică și cu credință ca unele ce sunt și sunt crezute ca fiind ale Dumnezeuului întrupat”. De asemenea, Sf. Ioan Damaschin nota în privința acestor eretici: „La acestea se adaugă și un dispreț față de biserică și altare pretinzând că asceții nu mai trebuie să rămână în adunările bisericești, ci le sunt de ajuns rugăciunile din casele lor de rugăciune” (apud Simeon Noul Teolog, *Viața și Epoca. Scrieri* IV, p. 492 și 487. Vezi și K. Fitschen, *Messalianismus und Antimesalianismus*, p.71 și 80). Și Macarie a fost interpretat ca unul ce ar transforma Euharistia într-un simplu simbol, cu trimitere la împărtășirea noastră de Lumina lui Hristos (Cf. Hans-Veit Beyer, „Die Lichtlehre der Mönchen des vierzehnten und vierten Jahrhunderts, erörtert am Beispiel des Gregorios Sinaites, des Euagrios Pontikos und des Ps.-Makarios/Symeon”, *Acten I:2, XVI Internationaler Byzantinistenkongress, Jahrbuch des österreichischen Byzantinistik* 31,1 (1981), p. 473-512, aici p. 509).

¹³⁴ Cf. A. Golitzin „Temple and Throne of the Divine Glory: „Pseudo-Macarius” and Purity of Heart...”, p. 126-127.

¹³⁵ Găsim în *Omiliile* expresii, precum: *synaxis-synágo* (adunare – a aduna), *metabolé* (prefacere), *leitourgoi* (slujitori), *akolouthía* (rânduială), *thysiasstérion* (altar), *episcopês* (su-praveghere) ș.a.m.d., toate cu trimitere evidentă la universul cultic.

¹³⁶ A. Golitzin, *Mistagogia*, p. 150.

¹³⁷ Vezi pasajele referitoare la omul – templu din 1 Co 3, 16-17 și 1 Co 6, 19-20.

tivul vecinătății cu „spiritualitatea mesaliană”¹³⁸. Scrierea amintită dezvoltă, în special în *Discursul* 12, ideea celor „trei biserici” aflate într-o strânsă corelație: biserica cerească, biserica de pe pământ și „mica biserică” a inimii. Biserica din mijloc, cu liturghia și toate rânduielile ei, conferă coerență ansamblului celor trei „edificii” și evită posibilele devieri ce ar rezulta dintr-o alunecare facilă pe panta simbolului. Instituțiile vizibile și ceremoniile sfinte la care participăm sunt indispensabile și au fost așezate de Mântuitorul, pentru ca „...prin aceste lucruri văzute, făcându-ne trupurile noastre temple și inimile noastre altare, să fim în cer... migrând într-acolo și intrând aici, încă fiind noi în această biserică văzută”¹³⁹. Biserica cerului și biserica inimii își revendică modelul și își găsesc anticiparea pe pământ. Iată un punct în care cei doi autori exprimă poziții similare, aducând o contribuție importantă la reconcilierea și echilibrul dintre harismatism și instituție, dintre mistic și eclesial¹⁴⁰. Preluând o temă colosală a Sfântului Apostol Pavel (cu rădăcini în mistică iudaică), Macarie dezvoltă ideea omului – templu, a cărui Sfântă a Sfințelor este inima. Textul e unul important în ce privește funcția inimii: „Trupul ființei omenеști este un templu al lui Dumnezeu și inima omului un altar al Duhului Sfânt... Cu templul Domnului să cinstim de asemenea altarul”¹⁴¹. Pe acest altar se săvârșește liturghia lăuntrică, mo-

¹³⁸ Câteva remarci despre contextul redactării acestei lucrări, conținutul și teologia ei, vezi în Sebastian P. Brock, *A Brief outline of Syriac Literature*, Mōrān 'Eṯh'ō – 9, St. Ephrem Ecumenical Research Institute, Kottayam – India, 1997, p. 28-30, Antoine Guillaumont, „Situation et signification du «Liber Graduum» dans la spiritualité syriaque” în *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Abbaye de Bellefontaine, 1996, p. 227-241, A. Golitzin, *Mistagogia*, p. 63 și 152-153, Deirdre Ann Dempsey, „The Phrase «Purity of Heart» in Early Syriac Writings”, p. 38-39 și Ignatius Ortiz de Urbina, *Patrologia Syriaca*, Roma, 1965, p. 89-90.

¹³⁹ *Discursul* 12 („Despre slujirea Bisericii ascunse și a celei arătate”) al Cărții treptelor (*Liber Graduum*) a fost tradus în volumul lui A. Golitzin, *Mistagogia*, p. 160-164, aici p. 161. Această lucrare a fost editată pentru prima dată de M. Kmosko în *Patrologia Syriaca* III, Paris, 1926.

¹⁴⁰ Cf. A. Golitzin, „Temple and Throne of the Divine Glory: „Pseudo-Macarius” and Purity of Heart”, p. 127 și Columba Stewart, „Working the Earth of the Heart”, p. 218-220.

¹⁴¹ Omilia 7.18.3 din colecția I (*Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (b)*), ed. H. Berthold) apud C. Stewart, „Working the Earth of the Heart”, p. 220. Vezi și A. Golitzin, „A Testimony to Christianity as Transfiguration: The

tiv calificat de Marcus Plested drept „o caracteristică proeminentă a spiritualității macariene”¹⁴².

În *Epistula Magna* (7.10) Macarie oferă o interpretare a jertfelor aduse lui Dumnezeu de Abel și a darurilor oferite lui Melchisedec de Avraam. Ele trimit la o contemplație mai înaltă și reprezintă tipuri ale funcțiilor sufletești – mintea, conștiința, dispoziția, dreapta judecată, puterea iubitoare etc. – altfel spus „roadele dintâi ale întregii noastre ființe”, care trebuie mereu oferite înainte de toate lui Dumnezeu ca sfântă jertfă a inimii¹⁴³. Nu mai puțin primele gânduri curate ale minții trebuie închinare pomenirii și iubirii lui Dumnezeu într-un gest euharistic interior¹⁴⁴. În această liturghie de pe altarul inimii va coborî focul ceresc pentru a mistui jertfa gândurilor noastre. „Să luăm, deci, trupul acesta, să-l facem jertfelnic, să punem deasupra toate cugetele noastre și să ne rugăm Domnului să trimită din cer focul cel mare și nevăzut, să mistuie jertfelnicul și toate cele de pe el” (*Om.* 31, 5)¹⁴⁵. Folosind o analogie cu preoția Bisericii văzute, există un sacerdot al acestui oficiu interior. El este mintea (*noûs*) care aduce ofrandă pe altarul inimii¹⁴⁶ și, parafrazând o afirmație din formularul liturgic hrisostomian, Hristos

Macarian Homilies and Orthodox Spirituality” in *Orthodox and Wesleyan Spirituality*, ed. S.T. Kimbrough, Crestwood, New York, 2002.

¹⁴² M. Plested, *The Macarian Legacy*, p. 109.

¹⁴³ *Ibidem.* *Marea Epistolă* a lui Macarie a făcut obiectul unor minuțioase cercetări, mai ales pentru congruența de idei manifestată cu opera Sfântului Grigore de Nyssa, *De Instituto Christiano*. Marele Părinte capadocian preia și rescrie într-un fel scurtul tratat al lui Macarie cu scopul de a conferi ideilor acestuia (suspectate de mesalianism) o audiență mai mare. Relația celor două opere a constituit subiectul unor intense dezbateri. Până la urmă a avut câștig de cauză teza lui Reinhart Staats care apreciază că *Epistula Magna* este originalul, iar opera lui Grigore o adaptare (Cf. Reinhart Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften*, Patristische Texte und Studien, vol. 8, Berlin, 1968).

¹⁴⁴ M. Plested, *The Macarian Legacy*, p. 109.

¹⁴⁵ Coborârea focului ceresc în liturghia interioară se regăsește în scrierile câtorva autori sirieni. Sebastian Brock distinge patru elemente definitorii ale slujbei lăuntrice adusă lui Dumnezeu: 1. rugăciunea ca o oferire, 2. rugăciunea se face în inimă, 3. dacă trupul este un templu, atunci inima servește ca altar și 4. rugăciunea e asociată cu focul (Cf. „Fire from Heaven: from Abel’s Sacrifice to the Eucharist. A Theme in Syriac Christianity”, în *Studia Patristica*, vol. XXV, p. 229-243, aici p. 239-241).

¹⁴⁶ Ideea templului uman, a altarului interior unde Hristos primește ca jertfă gândurile întâi născute ale minții găsește frapante asemănări în gândirea Sfântului Marcu Ascetul (vezi D. Stăniloae, *Spiritualitatea Ortodoxă. Ascetica și mistica*, p. 128).

este „Cel ce aduce și Cel ce Se aduce, Cel ce primește și Cel ce Se împarte” pe acest altar. Iată o prelungire în sfera interiorității a preoției lui Hristos. Căci „El Însuși slujește (*diakonei*) sufletul în cetatea trupului său în timp ce sufletul Îl slujește în cetatea cea cerească” (Om. 46, 4). Liturgia inimii posedă valențe curative și conferă persoanei umane premisele unei viețuiri cerești. „Hristos, Arhiereul bunurilor viitoare, se apleacă asupra sufletelor atinse de lepra păcatului, intră în cortul trupului lor, le vindecă și face să dispară patimile lor. În felul acesta, sufletul va putea să intre în Biserica cea cerească a sfinților adevăratului Israel” (Om. 44, 4)¹⁴⁷. Finalmente, altarul Bisericii pământești și inima ființei umane cuprind și revelează aceeași realitate, prefigurând la rândul lor „jertfelnicul cel mai presus de ceruri”, de unde Hristos cel preaslăvit umple de lumină întreaga creație¹⁴⁸.

5. Inima – *topos* al Slavei

Slava lui Dumnezeu¹⁴⁹ (*dóxa tou theou*, *Shekinah*) reprezintă o temă recurentă în tradiția biblică, cu largi ecouri în spiritualitatea răsăriteană. Locul ei de manifestare variază în istoria mântuirii în funcție de reperul față de care ne situăm. Dacă în rai totul era plin de slavă, după cădere aceasta se arată sporadic în momente cheie din parcursul spiritual al lui Israel (pe Sinai, în viziunile unor profeți etc.) sau în Templul din Ierusalim – locul prin excelență al sălășluirii divine în Israel – pentru ca odată cu Întruparea Fiului lui Dumnezeu ea să rezide în cortul Trupului Său. Întemeierea Bisericii – extinderea peste timp și spațiu a acestui cort – face ca Slava lui Dumnezeu să devină un dar al inimii. Cu alte cuvinte, asistăm la o tranziție de la exterior la interior în viziunile „transformați-

¹⁴⁷ În Omilia 1,6 Macarie vorbește despre Hristos, Arhiereul cel adevărat, care junghie sufletul nostru pentru a muri „față de cugetul și viața cea foarte rea”. B. Bobrinskoy se referă la o interiorizare a cultului liturgic al Bisericii cu scopul de „a-l face să consune cu viața noastră profundă, regăsind astfel rădăcinile interioare ale preoției în care fiecare dintre noi este arhiereu pe altarul propriei sale inimi, aducând lumea ca jertfă lui Dumnezeu” („Rugăciunea inimii și Euharistia”, p. 120).

¹⁴⁸ Cf. A. Golitzin, *Mistagogia*, p. 66. Vezi și Părintele Arhiereu Irineu, *Experiența mistică a Părinților orientali* vol. I, Ed. Anastasia, București, 2005, p. 100-104.

¹⁴⁹ Slava lui Dumnezeu este o însușire a Atotțiitorului și se manifestă, în anumite ocazii, ca strălucire a prezenței Lui, fiind împărtășită dreptților (Cf. Preot Dr. Ioan Mircea, *Dicționar al Noului Testament*, Ed. IBMBOR, București, 1995, p. 483-485).

onale” proprii Tradiției creștine¹⁵⁰. Macarie este unul din martorii acestui proces. „Chipul său [al lui Moise] era plin de slavă. Faptul care s-a întâmplat atunci era o preînchipuire a lucrurilor viitoare; slava aceea strălucește acum, înlăuntru, în inimile creștinilor” (Om. 12, 14). La această măsură duhovnicească ajung doar cei curați cu inima¹⁵¹. Inima devine astfel un *topos* epifanic, un Sinai interiorizat.

Tranziția de care vorbeam nu se oprește aici. În baza unei spiritualizări progresive, ea parcurge drumul de la interior spre exterior, în orizontul eshatologic trupul însuși devenind subiectul strălucirii dumnezeiești: „veșmântul cel ceresc care încă de acum îmbracă și umple de slavă sufletul, pe care creștinii l-au dobândit în inima lor – Acela va îmbrăca cu slavă trupurile goale care vor ieși din morminte în ziua aceea în care trupurile vor învia” (Om. 32, 2).

Concluzie

Tărâm în mare parte neexplorat, inima poate oferi experiențe duhovnicești din cele mai sublime. Deopotrivă izvor al gândurilor rele și al păcatelor, dar sursă de nebănuite energii spirituale restauratoare, inima reprezintă chintesența persoanei umane. Printr-o conversie de durată, din subconștient bântuit de puterile întunericului, inima poate deveni un loc al întâlnirii cu Dumnezeu. De obicei, procesul este unul foarte lent și implică un efort de voință colosal. Doar așa putem dobândi „curăția inimii”, condiția *sine qua non* pentru a vedea Slava lui Dumnezeu ce strălucește pe altarul omului interior. *Omiliile macariene* exprimă aceste adevăruri din perspectiva unei trăiri vii. Ele vor fi aprofundate de autorii bizantini ulteriori, pentru care Macarie a constituit mereu un punct de plecare.

Abstract: The Spirituality of the Heart according to Makarian Homilies. The present study intends, through the perspective of a key con-

¹⁵⁰ Alexander Golitzin și Andrei Orlov, „Many Lamps are Lightened from the One»: Paradigms of the Transformational Vision in Macarian Homilies”, p. 282.

¹⁵¹ Macarie notează în *Omilia* 17,3: „Atunci sufletul fiind curățit și reprimindu-și firea sa, acea zidire curată și fără prihană, contemplă fără încetare, în toată curăția, cu ochi curați, slava luminii celei adevărate, pe Soarele cel adevărat al dreptății care strălucește în inimă”.

Spiritualitatea inimii în Omiliile macariene

cept – “the heart” – to analyze the makarian thought. So, our author elaborates a deep theology, in tight connection with the Biblical sources. Human's primordial centre, the heart, is an expression of the interiority, but it shouldn't be reduced – simplistically – to affectivity, as the latter pietistic trends tried, movements for which Makarios always represented precursor. Makarian homilies treat the heart as the nucleus of the human being, both from the physical and – much more – from the spiritual point of view. From these Homilies we gain the idea that the heart is ambivalent. In the heart resides an evil power, generating temptation (through bad thoughts) but not constriction. Christ liberates from the chains of the sin, but this action gain substance in us as the result of a continuous spiritual fight. The heart is the site of the invisible war, and the ascetic tries to purify the heart. If the heart is the realm of the evil, through cleansing it becomes an altar of God, where we celebrate the inner liturgy. Even more, to those spiritually advanced, God reveals Himself in their hearts, which became an epiphanic topos, a place where the uncreated light is revealed: a very precious idea for the hesychasts. In this area, the Homilies denote a special deepness. In conclusion, it was considered that the makarian thinking expresses a complex spirituality of the heart, the object of this study.

RECENZII

Pr. Conf. Univ. Dr. Constantin Necula, *Gânduri și miride*, Ed. Agnos, Sibiu, 2009, 207 p.



Părintele Conf. Dr. Constantin Necula este cunoscut în rândurile credincioșilor ortodocși din diferitele zone ale țării ca un orator de mare talent și un spirit misionar dedicat, atent față de problemele vremii. Recent, părintele a publicat la Editura Agnos din Sibiu cea de-a 33-a carte a sa.

Lucrarea intitulată *Gânduri și miride* redă o parte dintre dialogurile sale cu o lume însetată spiritual, căutând pe coordonatele Ortodoxiei strămoșești resorturi și repere menite să faciliteze ancorarea cotidianului în spiritual. Iar răspunsurile părintelui respiră larg în libertatea Duhului, propunând o Ortodoxie caldă, curajoasă și înțeleaptă.

Titlurile dialogurilor sunt: *Ortodoxia de bun simț*, *Creștinul. Profilul mărturisitorului*, *Prietenia și ispitele „neprietenului” ei*, *Viața de familie*, *Pos-tul sau înfrânarea ca dar de la Dumnezeu*. Subiecte umane, în aparență simple. În spatele formulărilor se ascunde însă mult mai mult. Spectrul tematic e unul larg, specific gânditorilor de sinteză, care au receptat cu acuitate critică diversele domenii ale gândirii teologice și le-au transpus în viață într-o manieră nouă, compatibilă cu realitatea fiecărui timp.

Discursul părintelui Necula are astfel ceva din spiritul patristic. Un semn de egalitate așezat între Ortodoxie și viață (p. 9), ridicarea dogmele Bisericii la stadiul de experiență trăită și propunerea vederii lui

Dumnezeu ca mijloc de acces spre Ortodoxie (p. 7) sunt caracteristicile expresiei sale. De aceea părintele se lansează fără dificultăți pe traiectorii dogmatice, ca atunci când reflectează asupra limitelor lui Dumnezeu în relație cu cele ale omului (p. 106) sau asupra raportului dintre chipul propriu și chipul lui Hristos (p. 60-61), dintre lucrurile din jur și „Persoana Absolută Care este Dumnezeu” (p. 65-66).

Și spectrul teologiei morale dobândește prin verbul părintelui pregnanță și actualitate. „Smerenie înseamnă – cred eu și mai fur și eu de la alții – să ai o foarte bună cunoaștere a misiunii pe care Dumnezeu ți-a îngăduit-o”, se exprimă autorul; „smerenie înseamnă să nu ne mai tot egolatrizăm atâta...” (p. 18-19). Tot aici se înscrie și repetata demascare și demolare a complexelor (p. 61, p. 113). „Toate complexe au la bază un păcat”, în speță păcatul de a fi „călcat în picioare Ortodoxia” (p. 21), a cărei capacitate vindecătoare e formulată în termenii creării complexului salvator, a „complexului de egalitate, dar nu a celui de inferioritate”, care „îmbolnăvește” (p. 22).

Pr. Necula vedește astfel echilibrul Părinților, apt de a-l face să declare, explicit și insistent, că „exagerările niciodată nu mântuiesc!” (p. 67). Întreg demersul său e o declarație de război la adresa exagerărilor și a deviațiilor de un fel sau altul de pe calea dreptei socoteli (p. 17-19). Mai cu seamă în spațiul relațiilor personale apropiate, a prieteniiilor între tineri (p. 134-143) și a raporturilor familiale (p. 144-171), răspunsurile părintelui mustesc de sobrietate, realism și dreaptă socoteală.

Sfântul Ioan Gură de Aur e prezentat ca model al sfințeniei în Ortodoxie „pentru că știa extraordinar de bine că nicio vocație nu se construiește pe uciderea celui alt” (p. 101), nici măcar o vocație sacră, cum este cea monahală. „Lucrurile cu adevărat duhovnicești se fac cu sensibilitatea lui Hristos”, afirmă autorul (p. 15). În veacul al XX-lea părintele Stăniloae a fost, prin excelență, cel care definea sfințenia creștină ca delicatețe, ca sensibilitate față de oamenii și lucrurile din jur. Și tot pe el îl prezintă autorul ca pe un exemplu contemporan ascultătorilor săi (p. 102).

Un alt domeniu în care pr. Necula se afirmă este cel al misionarismului zilelor de astăzi. „Eu zic că cel mai bine veți combate prozelitismul sectar învățând să nu fiți voi sectari în Ortodoxie” (p. 34). Atitudinea misionară se împletește armonios cu cea de vorbitor, conferind expresie

dimensiunii învățătoarești a Bisericii: „drama combaterii prozelitismului sectar este o dramă catehetică. Noi n-am crescut încă oameni capabili să le zică celorlalți: «Pa! Nu mă interesezi!»” (p. 33).

Dincolo de acestea, viziunea ecleziologică a Pr. Necula este și rămâne una largă, cuprinzătoare. Deschiderea sa spre ceilalți e de inspirație liturgică, deoarece „nicio slujbă nu se slujește decât în comun” (p. 31). „Universalismul rugăciunii Bisericii Ortodoxe” (p. 31), care-și găsește formularea în ectenii, îl îndeamnă la disponibilitate spre comuniune. „Ortodoxia nu se măsoară în reacții alergice la credincioșii celorlalte culte. Litera «O» de la începutul confesiunii noastre este de la «deschidere maximă». Adică, atunci ești ortodox, când ai capacitatea să te rogi pentru toți și pentru toate. Pentru toți și pentru toate!” (p. 15). Tot ca argumente ale deschiderii se aduc „izvoarele revelației comune” și cele „câteva lucruri care sunt foarte bine crescute în comun” (p. 145).

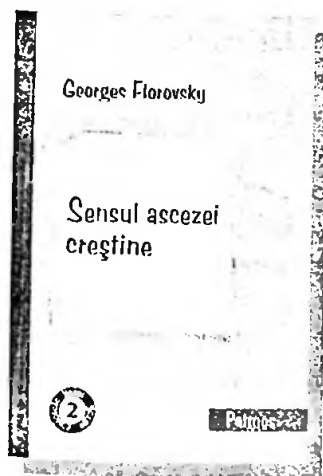
Firește, apar și delimitările de rigoare, plasate și ele mai ales în spațiul liturgic (p. 31, p. 32, p. 144-147). „Ecumenismul nu-l pot face, intr-adevăr, decât oamenii inteligenți, bine crescuți, cu maximă sobrietate în cunoașterea teologiei lor și care merg acolo să ofere soluția lor” (p. 25). Căci superioritatea Ortodoxiei se impune de la sine, în cazul în care nu o împiedică „nedemnitățile ortodocșilor” (p. 25): „eu cred până în sfârșit că un om lucid în Ortodoxia sa reușește să dovedească superioritate – să se dovedească superior catolicului – cu tot respectul din lume pentru catolici. Cred în continuare în superioritatea vieții în Hristos propusă de Ortodoxie!” (p. 145).

Cartea oferă hrană spirituală deopotrivă teologului și omului simplu în ale teologiei, care caută cu sinceritate căi de a Îl trăi pe Hristos în viața de zi cu zi. Lucrarea merită citită de specialist, la fel ca și de începător. Avem convingerea că toți vor găsi conținuturi care să îi îmbogățească și abordări care să le lărgască perspectivele.

În încheiere îi dăm din nou cuvântul autorului: „eu cred că putem converti bucuriile lumii la bucuria lui Hristos bucurându-ne cu adevărat de lucrurile pe care le facem... Bucurie înseamnă să-I lași lui Dumnezeu o țăr' de loc, să Se mai joace și El în viața ta. Să mai existe și El, să respire cu tine același aer. În rest... resturi!” (p. 87).

Lect. Dr. Alina Pătru

Georges Florovsky, *Sensul ascezei creștine* – curs de Patrologie, traducere Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2009, 161 p.



Inițiativa editurii clujene Patmos de a publica seria „Caietele Saint-Serge” continuă cu publicarea unui nou volum al unuiia dintre teologii ortodocși care au predat aici, teologul și patrologul rus Georges V. Florovsky (1893-1979). Acesta a ținut la Institutul „St. Serge”, în perioada 1926-1948, în special cursuri de Patristică, iar volumul de față, purtând în original titlul *Les Pères byzantins du V^e au VIII^e siècles. Les Pères ascètes*, constituie o parte din mult mai amplă sa contribuție adusă studierii Sfinților Părinți, *Părinții răsăriteni din secolul IV și Părinții bizantini din secolele V-VIII*. În

fapt, părintele Florovsky va reveni în repetate rânduri cu adăugiri și modificări, fapt ilustrat de traducerea în engleză a *Părinților bizantini ascetici și spirituali*: o parte din textele cuprinse în volumul tradus în limba română se regăsesc aici, fie în forma lor originală, fie într-una revizuită; de asemenea, tot în acest volum X publicat în ediția sa de *Opere Complete*¹, G. Florovsky a mai adăugat și alte studii ce se încadrează în această tematică².

Constituind așadar o variantă primă, volumul de față nu își pierde însă deloc din valoare și importanță. El dă, pe de-a-întregul, măsura de patrolog de primă mână a autorului și oferă date relevante asupra metodei neopatristice pe care el a lansat-o și promovat-o (vezi Primul Congres al Facultăților de Teologie de la Atena, 1936). Ceea ce poate frapa pe cititorul interesat și poate chiar format în sistemul teologic academic de azi este lipsa notelor bibliografice numeroase, a trimiterilor la

¹ *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers*, volume X in *The Collected Works of Georges Florovsky*, Belmont, MA, 1987, 251 p.

² Vezi de ex. chiar primul capitol, „Idealul ascetic și Noul Testament (Reflecții asupra Criticii Teologiei Reformei)”, disponibil și în limba română în George Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția – Trupul viu al lui Hristos*, traducere Florin Caragea și Gabriel Mândrilă, Ed. Platytera, București, 2005, p. 68-118.

bibliografia critică modernă. În mod sigur, părintele Georges Florovsky nu face acest lucru din ignoranță: în tratarea biobibliografică a diverșilor Sfinți Părinți, el enunță o parte din criticile moderne asupra paternității unor texte sau a unor influențe mai mult sau mai puțin declarate, pe care le recunoaște și le acceptă (de ex.: punerea unor texte evagriene pe seama lui Nil Ascetul sau influențele mesaliene, mai mult sau mai puțin consistente, asupra *Omiliilor* macariene). Mult mai probabil este că el folosește această metodă tocmai pentru a respecta *spiritul patristic*, adică același mod în care teologhiseau și Sfinții Părinți – atenți nu atât la acuratețea critico-textuală, cât la identitatea experienței și a cugetării ascetico-mistice.

Volumul debutează cu un scurt istoric al apariției și dezvoltării monahismului. Chiar dacă viața eremitică nu era necunoscută creștinilor și înainte, momentul acestei apariții e legat de prima jumătate a sec. al IV-lea. Atunci are loc, prin Constantin cel Mare, „înceștinarea” Imperiului; acest act duce însă la situația paradoxală a „fugii în deșert” – iar „cei mai buni păraseau lumea nu atât din cauza greutăților vieții, ci mai degrabă din cauza vieții prea ușoare” (p. 18). Adoptând un alt mod de viață, eremitul devine un „rătăcitor” (*aikos*) în lume, fapt care nu reprezintă însă, defel, o decădere în anarhism: chiar imediat după constituire, monahismul cunoaște forma organizării în comunități (o viață cenobitică, echivalentă cu un organism social, o frăție). Astfel, la marginea Imperiului se naște o societate nouă, autonomă, iar „viața creștină se polarizează” (p. 19-20).

Interesantă este deci diversificarea survenită treptat în modul monastic de existență: pe lângă cel anahoretic, se impune și modul vieții în colonii de eremiți, ca de ex. pe muntele Nitriei, nu departe de Kellia, în pustia Sketis etc. Puțin mai târziu, dându-și seama că modul de viață izolat prezintă mai multe pericole și necesită o pregătire prealabilă, Sfântul Pahomie întemeiază la Tabenisia primul *cenobium*. Viața aici era caracterizată de renunțarea la voia proprie și promovarea idealului unei vieți echilibrate; în ultimă instanță, idealul acestei comunități era același cu cel al eremiților: libertatea duhului, deosebirea survenind doar în modul și timpul atingerii sale.

Modelul Sfântului Pahomie, care a întemeiat nouă cenobii, se extinde în tot Egiptul: sora sa întemeiază cenobii și pentru femei; apoi

importanță deosebită prezintă și „Mănăstirea Albă”, întemeiată în jurul eremitului Pcol. Treptat acest model va depăși și granițele Egiptului, ajungând și în Palestina (de ex. la Gaza, în jurul anului 320), unde mai târziu va apărea și așa-numita „lavra” (însemnând probabil „trecere strâmtă”, „stradă”), cum ar fi cea a Sfântului Hariton de la Faran. Important mai este și următorul aspect: tot în sec. IV, Sfântul Vasile cel Mare enunță și principiul fundamental al idealului de obște, conform căruia cenobiul constituie „o mică Biserică”.

În Siria monahismul se dezvoltă independent de modelul egiptean. Se cunoaște gruparea „fii și fiice ai Legământului”, ca și metode excepționale de mortificare ascetică (sfinții „boscoi”, „care pășteau”, sau „stâlpnicii”). Secolul al IV-lea mai înseamnă și avansarea „pustiului către lume”, în sensul că apar mănăstiri în mijlocul orașelor (vezi mănăstirea *akimișilor* în Constantinopol). Împăratul Iustinian va încerca chiar integrarea monahismului în sistemul general de relații politico-religioase, fără a reuși însă. Antinomia Imperiu – Pustie se va adânci³, explodând în cadrul crizei iconoclaste, ceea ce demonstrează că mănăstirile au rămas mai mereu „un element străin inserat în țesătura socială” (p. 26).

Într-un anumit fel, acest conflict era inevitabil dacă ținem cont de ceea ce urmărea în ultimă instanță monahismul. Sensul său era unul al desăvârșirii duhovnicești, al trăirii vieții în Duhul Sfânt. De aceea, părintele Florovsky atrage atenția că „ascetismul răsăritean conține mai multă mistică decât morală” (p. 26-27). Apoi, chiar dacă monahismul nu a luat ființă într-un mediu grecesc, totuși în acesta din urmă se va face sinteza experienței ascetice și se va formula idealul ascetic – îndumnezeirea (*theosis*). Această dezvoltare teologică nu va fi lipsită de tensiuni și derapaje, iar în ce măsură monahii și scriitorii bisericești au găsit răspuns la probleme ca: raportul dintre libertate și păcat, rolul și semnificația Sfintelor Taine și a rugăciunii etc., se va desprinde și din lectura acestei lucrări. Printre cele mai relevante scrieri ascetico-mistice se numără: *Omiliile duhovnicești* ale Sfântului Macarie (p. 35-75), *Istoria lausiacă* a lui Paladie (p. 75-78) sau *Scara Sfântului Ioan Scărarul* (p. 121-138), ca și operelor altor autori, cum ar fi: Evagrie Ponticul (p. 79-85),

³ Detalii într-un alt studiu florovskian, „Antinomii ale Istoriei Creștine: Imperiul și Pustia”, *Ibidem*, p. 339-374.

Nil Sinaitul (p. 85-94), Marcu Ascetul (p. 95-100), Isidor Pelusiotul (p. 100-102), Diadoh al Foticeii (p. 102-113), Dorotei din Gaza (p. 114-116), Isaia Pustnicul (p. 116-117), Isihie Sinaitul (p. 117-119), Ioan Carpatiul (p. 119-120) sau Sfântul Isaac Sirul (p. 139-161). Desigur, ar fi o sarcină prea grea să sintetizăm aici toate aspectele și direcțiile ce se regăsesc în aceste opere, prezentând diversele accente puse asupra unor teme, cum ar fi: sensul monahismului, rolul paternității duhovnicești, mecanismul nașterii patimilor și virtuților și dinamica lor ș.a.m.d. Ne rezumăm la a expune capitolul dedicat *Omiliilor* macariene, ceea ce, în opinia noastră, va oferi cititorului imaginea clară a modului în care a expus și analizat părintele Georges Florovsky gândirea patristică, constituind în paralel și un imbold spre parcurgerea, cu real folos, a cărții de față.

Textul *Omiliilor duhovnicești* transmise sub numele Sfântului Macarie Egipteanul, scrie părintele Florovsky, este puțin probabil să fie cel original. Mult mai sigur este că avem de-a face cu o prelucrare mai târzie, care vădește însă și așa o redactare destul de timpurie: sfârșitul secolului III – începutul secolului IV. De aceea, chiar dacă trebuie recunoscute similitudină cu anumite pasaje mesaliene, totuși ar fi o greșeală, crede G. Florovsky, să atribuim această scriere unui autor aparținând acestui grup eretic – ar fi o greșeală „să luăm arhaisme drept erezii” (p. 38).

Una dintre temele cele mai prezente în *Omiliile* este tema condiției omului, mai exact a chipului lui Dumnezeu în om, care îl face pe acesta să tindă, în chip liber, spre Creator. „Libertatea este o caracteristică ce ne face să ne asemănăm cu Dumnezeu, dar nu este decât o condiție prealabilă și formală pentru a ne asemana cu Dumnezeu”, subliniază părintele Florovsky, după care extrage o altă idee principală din textul *Omiliilor*: deși libertatea este o condiție esențială spre a ajunge la „asemănarea” cu Dumnezeu, ea poate fi exercitată de om și spre alegerea răului. Adam face aceasta și cade în păcat prin neascultare de voia Creatorului, pierzând astfel darurile divine. După cum se spune în textele macariene, el pierde veșmântul luminos și se îmbracă în „veșmânt de întuneric”. Această expresie reprezintă mai mult decât o simplă metaforă, ea arată realitatea înrădăcinării păcatului în sufletul omenesc – păcatul se amestecă cu sufletul ca un ferment, iar „șarpele” devine un fel de „al doilea suflet” (vezi p. 48-49). Dar între om și păcat are loc nu atât o unire, cât o fuziune (*krasis*). Altfel spus, sufletul rămâne întotdeauna el

insuși, nu decade total, transformându-se în ceva rău absolut, și acest lucru îi lasă posibilitatea pocăinței; mai mult, „sufletul nu-și pierde libertatea, cu toate că libertatea creaturii nu este suficientă ca el să se elibereze cu adevărat din sclavie și din captivitate” (p. 53).

S-ar părea că autorul *Omiliilor* împărtășește opinia mesalienilor, conform căreia nu harul Botezului, ci puterea propriei noastre rugăciuni ne eliberează de stricăciunea păcatului. Totuși, părintele Florovsky pune prezența acestei idei nu atât pe seama unei influențe mesaliene, cât pe seama unei mentalități în care este accentuat un „pesimism psihologic” specific monahismului, cât și a faptului că autorul se vădește aici a fi mai mult un psiholog și mai puțin un dogmatist (p. 54).

Decisivă pentru înțelegerea mesajului *Omiliilor duhovnicești* este și imaginea lucrării mântuitoare a lui Iisus Hristos ca luptă împotriva lui Satan pentru sufletul omului. Acest act săvârșit în timpul vieții Sale pământești este repetat pentru fiecare dintre noi: „Domnul Se pogoară nu doar în iad, dar și în profunzimile întunecate ale fiecărei inimi” (p. 55). În acest fel este restaurat chipul lui Dumnezeu în om și acesta din urmă primește harul ca premisă a unirii cu El prin asceză. Calea duhovnicească începe așadar cu pocăința, întrucât harul nu lucrează decât în sufletele libere. Este acceptarea smerită a inițiativei divine în actul mântuirii, ceea ce determină și atitudinea corectă a ființei umane înaintea lui Dumnezeu: „Sufletul cu adevărat iubitor de Dumnezeu și de Hristos – atestă autorul *Omiliei* – chiar dacă ar săvârși mii de fapte bune, se poartă în așa fel ca și când nimic n-ar fi făcut” (p. 59). Doar astfel omul poate ajunge la virtuți – credință, nădejde, nepătimire și dragoste – și la „vârsta maturității” (Ef 6, 12). Cu adevărat avem de-a face aici cu un război neîncetat purtat în chip nevăzut, dar real; se cere o „contraofensivă a gândurilor bune”, act dinamic ce cunoaște mai multe etape: în primul rând trebuie deosebite gândurile; în al doilea rând, este nevoie de un fel de indiferență, de nereceptivitate a voinței omenești la ispite; în al treilea rând, se cere permanentizarea acestei atitudini, consolidarea în bine; în al patrulea rând, tot acest efor ascetic nu este altceva decât o pregătire a „cămării inimii” spre venirea harului dumnezeiesc, „dragostea Duhului” (p. 62-65). Se împlinește astfel scopul creației omului, îndumnezeirea sa sau arătarea Domnului în sufletul omenesc (Teofania), prin care omul restabilit în Hristos devine superior lui Adam însuși. Cu toa-

te acestea, autorul *Omiliilor* atrage atenția că, prin natura sa, omul, deși unit cu Dumnezeu, rămâne infinit depărtat de natura divină (p. 67). Foarte importantă este simbolistica focului și a luminii, a oamenilor care s-au învrednicit prin nevoințe ascetice să se facă „fii ai lui Dumnezeu și să aibă pe Hristos strălucind în ei” (p. 68). Aceștia anticipează, cuprinși de veselie, plenitudinea transfigurării din ziua Învierii, căci deplina transfigurare harismatică a omului nu va putea fi atinsă decât atunci, când slava lăuntrică și tainică a Duhului va străluci și în trup (iar prototipul acestei Învieri a fost deja descoperit în Schimbarea la Față pe muntele Tabor).

În *Cuvântul înainte*, editorul român caracteriza lucrarea recenzată mai sus ca „un ghid practic de viață trăită după cuvântul lui Hristos”, „un îndreptar duhovnicesc pentru omul aflat în căutarea lui Dumnezeu”, ca și „o sinteză a *Filocaliei*, scrisă cu onestitate”. Aceste caracterizări sunt pe deplin veridice și dau măsura importanței lucrării, explicând și gestul binevenit al aceluiași editor/traducător de a da prin note de subsol trimerite la lucrările patristice traduse în limba română, fie în colecția *Părinți și Scriitori Bisericești*, fie în *Filocalia românească* a părintelui Dumitru Stăniloae. În acest fel cititorul interesat de gândirea și viața duhovnicească a Sfinților Părinți are la dispoziție o foarte bună introducere și primește încă un ajutor spre edificarea sa noetico-spirituală.

Asist. Dr. Ciprian Iulian Toroczkai

Bogdan Andriescu și Voichița Bițu, *Mitropoliți ai Ardealului. Andrei Șaguna (1808-1873). Biobibliografie*, Biblioteca Județeană Astra Sibiu, Sibiu, 2008, 362 p.

O publicație aparte în istoriografia bisericească a Sibiului contemporan a fost, cu siguranță, apariția lucrării de excepție, semnată de Bogdan Andriescu și Voichița Bițu, dedicată celui care a fost, este și va rămâne în conștiința românilor ortodocși ardeleni, mitropolitul de veșnică pomenire Andrei Șaguna. Și când am spus de excepție ne-am referit, în primul rând, la munca depusă de autorii menționați pentru elaborarea lucrării, dar mai ales la importanța pe care această lucrare o

are din perspectiva cercetării, de către cei interesați, a tot ce a însemnat epoca Andrei Șaguna în viața bisericească, națională, culturală, politică a Ardealului ortodox, aflat prea multă vreme sub ocupația vremelnice-
lor stăpâniri.

În partea introductivă, *Argument* (p. 7-8), autorii insistă pe faptul că rezultatul muncii lor de cercetare a fost determinat mai ales de „exemplara și copleșitoarea personalitate..., de trăinicia înfăptuirilor, de împlinirea a 200 de ani de la nașterea mitropolitului Andrei Șaguna”. Era firesc ca în timp numărul studiilor, articolelor, cărților dedicate memoriei mitropolitului ardelean să cunoască, treptat, o creștere, motiv pentru care să fie necesar și pentru prezenta biobibliografie un timp de cercetare, documentare, căutare și structurare specifică.

O *Biografie* (p. 9-14) succintă, dar bine elaborată prezintă principalele etape ale activității lui Andrei Șaguna, de la nașterea sa în localitatea Mișcolț (Ungaria) până la trecerea sa la cele veșnice la Sibiu; de la studiile gimnaziale până la activitatea didactică la seminarele de la Carloviț și Vârșeț; de la intrarea sa în monahism la mănăstirea sârbească Hopovo, până la ridicarea sa în treapta arhierescă; de la implicarea sa în problemele național-politice până la cele culturale și ale învățământului; de la cauzele Bisericii strămoșești până la cele confesionale.

Cu siguranță o necesitate de prim ordin a fost *Lista abrevierilor* (p. 15), atât pentru o mai bună structurare a indicatorilor din lucrare, dar și pentru o „oglină” în pagină, cititorul sau cercetătorul interesant putând astfel identifica mai bine sursa de documentare.

În prima parte ca lucrării, *Colecții speciale* (p. 16-27), sunt consemnate 72 de titluri de acte, circulare, convocări, pastorale și scrisori, ordonațiuni, toate cu o valoare istorică și documentară aparte, având o tematică diferită și o datare în funcție de desfășurarea evenimentelor. De pildă, nu a fost uitat *Actul de alegere al Episcopului Șaguna – deputat al Săliștei* (Sibiu, 29 iunie 1863); sau circulara despre înființarea Tipografiei Arhidiecezane, *Către iubitul meu Cleru și Poposului diecesanul!* (Sibiu, 27 august 1850) și *Ordinațiunea arhierescă ... în școalele ...* (Sibiu, 10 august 1854), cu unele măsuri pentru organizarea învățământului, precum și îndemnul către credincioși pentru a ajuta pe cei afectați de războiul din Munții Apuseni, *Iubiților mei în Iisus fii!* (Pesta, 18 iunie 1848). Adresele către protopopii și preoții săi au avut în vedere, printre altele, fie convo-

Recenzii

care a Soborului Diecesan, *Prea Cinstiților D.D. Protopopi, Cinstiților Preoți și iubiților mei în Iisus fii!* (Sibiu, 10 februarie 1850), fie informații privitoare la înființarea Seminarului pentru pregătirea preoților, *Prea cucernicilor protopopi! Cucernicilor preoți!* (Sibiu, 8 ianuarie 1852).

De asemenea, trebuie menționat faptul că această primă parte a lucrării este întregită și cu indicația privind data, inscripția și formatul celor 9 fotografii, care îl reprezintă pe mitropolitul Andrei Șaguna.

Lucrările scrise/editate de Andrei Șaguna (p. 30-64) constituie cea de-a doua parte a lucrării, însumând un număr de 184 de titluri, atât lucrări propriu-zise, unele originale, altele doar editate, precum și unele cuvântări, luări de poziție, adrese etc. Spre exemplu, unele dintre acestea privesc fie activitatea națională: „Acte autentice naționale. Responsulul Escelentiei Sale Metropolitului Andrei br. De Siaguna la scrisore Escel. Sale metropolitulu conte Alecs. St. Solutiu” (*Gazeta Transilvaniei*, Brașov, 1866); fie tipăriri de texte biblice și liturgice: *Biblia, adevărată Dumnezeiasca Scriptură a Legii cei vechi și a cei Noao* (Sibiu, 1858), *Dumnezeiștile Liturghii ale Sfinților Ierarhi...* (Sibiu, 1856); lucrări originale: *Compendiu de Dreptulu Canonicu alu unei Sfinte Sobornicesci și Apostolesci Biserici* (Sibiu, 1868); cuvântări festive: *Cuvântarea de încheiere rostită de A. Șaguna la 26 octomvrie (7 noiemvrie) 1861 la inaugurarea Asociațiunii*.

Trecerea în revistă a acestor lucrări scrise sau editate de Șaguna evidențiază, dacă mai era necesar, rolul covârșitor pe care l-a avut mitropolitul ardelean în istoria vieții noastre bisericești în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, și nu numai. Manualele editate de el, circularele sale, lucrările originale au contribuit la formarea unei elite intelectuale românești care a dus mai departe moștenirea șaguniană. Iar rezultatul acestei moșteniri a rămas viabil în timp.

Partea a treia din lucrarea recenzată, care este de fapt și cea mai amplă, cuprinzând 1701 de titluri, are titlul *Cărți, studii și articole dedicate vieții și activității cultural religioase a mitropolitului Andrei Șaguna* (p. 65-318), autorii insistând nu pe o trecere în revistă cronologică, ci una alfabetică. Pentru început, primele 21 de titluri, fără autori, sunt semnate de redacția diferitelor periodice ale timpului, unele dintre ele văzând lumina tiparului și în prezent. Celelalte titluri, articole, studii, lucrări speciale și generale au fost dedicate tuturor activităților și acțiunilor în care a

fost implicat direct sau măcar tangențial Andrei Șaguna, părintele Ardealului. Din toate acestea se reliefează, pentru noi cei de astăzi portretul model al unui ierarh care, potrivit crezului propriu, nu a căutat altceva decât propășirea neamului său și a Bisericii de care acesta aparținea.

În ultima parte, intitulată *Anexe* (p. 319-362), sunt redată 15 ilustrații ale scrisorilor trimise de Andrei Șaguna lui Meletie Drăghici, protopop al Timișoarei, în perioada 29 decembrie 1854 – 26 decembrie 1866.

Munca autorilor nu a fost în zadar, mai ales că ea continuă. Se doarește a fi un preambul al volumelor aflate în pregătire, în seria *Personalii – Mitropoliți ai Ardealului*: Nicolae Bălan – biobibliografie; Nicolae Colan – biobibliografie; Antonie Plămădeală – biobibliografie. Și prin aceasta, se poate spune, că se aduce un prinos de mulțumire celor care nu mai sunt ... printre noi.

Dr. Sebastian Dumitru Cârstea

Universitatea din Oradea. Facultatea de Teologie Ortodoxă, Centrul de studii teologice interdisciplinare, *Mitropolitul Andrei Șaguna (1870-1873) – personalitate marcantă a vieții bisericești, culturale și politice a românilor din Transilvania. La împlinirea a 200 de ani de la nașterea sa*, Ed. Universității din Oradea, Oradea, 2008, 338 p.



Cu siguranță anul 2008 a reprezentat un moment de maximă efervescență pentru istoriografia bisericească ardeleană, și nu numai, nu doar pe fondul împlinirii a două sute de ani de la nașterea „părintelui Ardealului”⁴ și a faptului că anul respectiv a fost declarat în Mitropolia Ardealului *An comemorativ-omagial dedicat mitropolitului Andrei Șaguna*, ci și a interesului vădit manifestat față de personalitatea marcantă în sfera vieții bisericești, culturale și politice, de

⁴ Această sintagmă se poate regăsi în articolul semnat de părintele profesor Mircea Păcurariu, „Andrei Șaguna-părintele Ardealului”, în *Îndrumător Bisericesc pe anul de la Hristos 2008*, an 156, Ed. Andreiana, Sibiu, 2008, p. 213.

către toți cei care au simțit și simt că „duhul șagunian” încă nu a murit.

La Facultatea de Teologie Ortodoxă din Oradea a avut loc, în perioada 27-28 mai 2008, simpozionul național dedicat vrednicului de pomenire mitropolit ardelean, motiv pentru care organizatorii au reușit să invite personalități de excepție în domeniu, o parte consacrați în tot ceea ce înseamnă Istoria Bisericii Ortodoxe Române, alții în vădit proces de consacrare. Simpla lectură a participanților lasă să se înțeleagă că auditoriul a avut ce să asculte la respectivul simpozion, „împărtășindu-se” prin cuvânt de tot ce a însemnat momentul Andrei Șaguna în istoria vieții noastre bisericești.

Alocuțiunile participanților, cuprinse în prezentul volum, au fost în număr de 18, fiind semnate de 17 istorici și cercetători ai vieții și activității, cu varii forme de manifestare și implicare. Dintru început remarcăm studiul semnat de părintele profesor Mircea Păcurariu, „Mitropolitul Andrei Șaguna în istoriografie”⁵, care încă de la început menționa „despre mitropolitul Andrei Șaguna s-a scris foarte mult, încă din anul 1873” (p. 5), deci de „135 de ani, atât de teologi și istorici români, iar mai nou chiar de istorici străini” (p. 6). Acest aspect nu trebuie să ne surprindă deoarece „Șaguna a fost personalitatea cea mai reprezentativă a românilor ardeleni în secolul al XIX-lea” (p. 5), motiv pentru care de la Nicolae Popea și până la Ilarion Pușcariu, de la articolele consemnate, de foarte mulți autori, în *Telegraful Român* și *Convorbiri Literare*, până la revistele de specialitate ale mitropoliilor noastre, de la Ioan Lupaș până la Nicolae Iorga, de la Ștefan Meteș și Silviu Dragomir până la Vasile Netea și Florea Mureșanu, de la Mircea Păcurariu până la Keith Hitchins, și de la Paul Brusanowski până la Johann Schneider, viața și activitatea șaguniană a fost motiv de studiu și cercetare istorică.

Referindu-ne însă la istoriografia bisericească dedicată lui Șaguna se cuvine să consemnăm ultimul studiu din acest volum, semnat de coordonatorul acestuia, Diac. Conf. Univ. Dr. Pavel Cherescu, intitulat „Nicolae Popea – cel dintâi istoriograf al epocii șaguniene”. Scrierile lui

⁵ Articolul respectiv îl regăsim și într-o altă lucrare de maximă importanță, Mircea Păcurariu (coordonator), *Mitropolitul Andrei Șaguna creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2008, p. 41-54. Remarcăm faptul că aici articolul este însoțit și de o scurtă traducere în limba engleză, fapt benefic pentru un cercetător străin, interesat de trecutul bisericesc al vieții ardeleni.

Popea au fost publicate în presa bisericească (*Telegraful Român, Lumina, Biserica și Școala*), în cea laică (*Tribuna, Convorbiri Literare*), precum și în volum (p. 325). Lucrările sale, necesare în mare parte și astăzi pentru un studiu adecvat al vieții și activității lui Șaguna, au dus la alegerea lui Popea în cele mai înalte foruri științifice ale vremii. Desigur el a deschis doar drumul în cercetare, acesta fiind continuat și aprofundat și de către alți istorici români și străini.

Următoarele două studii: „Câteva considerații privitoare la circulara lui Andrei Șaguna despre urmările Revoluției din 1848 în Transilvania” și „Spicuri din corespondența lui Andrei Șaguna cu Alexandru Sterca Șuluțiu” aparțin părinților profesori Alexandru Moraru, respectiv Ioan Vasile Leb. Dacă în circulara din 11/23 noiembrie 1848, adresată tuturor credincioșilor săi din marea eparhie a Transilvaniei (p. 35), caracterizată printr-o adresare afectivă prin care sunt exprimate realitățile concrete ale vremii, fiind, în același timp, o icoană fidelă a evenimentelor ce s-au petrecut la revoluția din 1848 în Transilvania (p. 37), descoperim în Șaguna un adevărat părinte spiritual al păstorilor săi, prin corespondența cu Alexandru Sterca Șuluțiu (care a cunoscut trei momente), omologul său greco-catolic de la Blaj, îl regăsim pe ierarhul care a știut să depășească (p. 43), atunci când era cazul, tensiunile dintre cele două biserici, pentru a câștiga drepturi pe seama credincioșilor săi.

„Mitropolitul Andrei Șaguna și Episcopul academician Melchisedec Ștefănescu. Atitudinea lor față de cultură și de pregătirea și situația preoților” și „Mitropolitul Andrei Șaguna – ctitor al reînvierei mitropolii a Ardealului” sunt alte titluri de articole aparținând volumului recenzat. Autorii lor sunt alte cadre didactice universitare, părinții profesori Alexandru M. Ioniță și Pavel Cherescu. Primul articol prezintă pe cei doi ierarhi care, „deși nu s-au cunoscut personal și nici nu au corespondat se stimau și își trimiteau cărțile personale” (p. 54), ambii fiind „îluminiști de prestigiu, ctitori ai învățământului românesc ..., rămânând pildă și exemplu de urmat” (p. 75). Privitor la reactivarea Mitropoliei Ardealului, autorul celui de-al doilea articol amintește și primul moment al începerii luptei pentru reînființarea Mitropoliei, și anume Revoluția de la 1848 (p. 78), reiterând apoi și cele trei broșuri, redactate în limbile română și germană, pe care le-a adresat autorităților imperiale vieneze (p. 80), prin care

cerea restabilirea unei situații de drept: o mitropolie pe seama credincioșilor ortodocși ardeleni. Nu au fost uitate nici demersurile episcopului Andrei Șaguna pe lângă ierarhii Mitropoliei de la Karlowitz, în vederea obținerii autonomiei bisericești.

Conf. Univ. Dr. Paul Brusanowski și-a intitulat prelegerea „Principiile și izvoarele Statutului Organic șagunian”, parte integrantă a unei lucrări mult mai ample, recenzată de noi într-un număr trecut al RT⁶, în timp ce Lect. Univ. Dr. Florin Dobrei s-a oprit asupra studiului „Legăturile mitropolitului Andrei Șaguna (1808-1873) cu românii ortodocși hunedoreni”⁷. De altfel, pe românii hunedoreni se pare că vicarul Șaguna i-a vizitat încă din 1847 (p. 243), pentru ca, puțin mai târziu, mai precis între 5 și 12 aprilie 1848 să viziteze mai multe localități hunedorene, cu care, prin intermediul colaboratorilor săi, a păstrat mereu legătura în calitatea sa de episcop și, mai târziu, mitropolit.

Alte studii îl descriu pe mitropolitul ardelean fie ca predicator, „Predica lui Șaguna – piatră de hotar în Omiletica românească” sau ca un continuator în dezvoltarea teologiei pastorale, „Contribuția mitropolitului Andrei Șaguna la dezvoltarea Teologiei Pastorale ortodoxe românești”. Prin intermediul pastoraletor sale, arăta Pr. Prof. Miron Erdei, se ilustrează dragostea și devotamentul său, grija față de păstoriții săi (p. 157), folosind „un stil părintesc, sincer și călduros” (p. 158), „cuvântările sale fiind străbătute de un duh irenic, evitând orice tendință polemică” (p. 160). Pr. Lect. Emil Cioară prezentând contribuția lui Șaguna la dezvoltarea Teologiei Pastorale, insistă, în primul rând, pe manualul șagunian *Teologia Pastorală pentru Preoții de Lege Ortodoxă Răsăriteană*, realizând nu doar o recenzie, în percepția de astăzi a cuvântului, ci și un paralelism la întreaga teologie pastorală a epocii lui Șaguna. Chiar dacă manualul „nu se prezintă ca o creație originală în întregime ... autorul ... a oferit clericilor și candidaților la preoție o lucrare de specialitate ...” (p. 207).

⁶ Paul Brusanowski, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, Ed. Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2007, 294 p., în RT, nr. 4/2008.

⁷ Și acest articol îl regăsim în lucrarea, Mircea Păcurariu (coordonator), *Mitropolitul Andrei Șaguna creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2008, p. 359-367.

Câteva studii întregesc aria de preocupare a cercetătorilor despre viața și activitatea lui Andrei Șaguna: Gabriel Gârdan, „Relațiile dintre Andrei Șaguna și Eugen Hacman în lumina corespondenței” – având drept punct de plecare cele 19 scrisori schimbate între Șaguna și Eugen Hacman, respectiv Consistoriul de la Cernăuți (p. 165). Corespondența a debutat în martie 1849, finalizându-se la începutul epocii liberare, cu o ultimă scrisoare datată la 17 iulie 1861. Printre problemele vizate au fost cele privitoare la reînființarea și autonomia mitropoliei, preocupări educaționale, tipografice, administrative etc.; apoi Radu Tascovici, „Preoți ardeleni refugiați în fostul județ Muscel la anul 1848” – urmărind, după descrierea contextului general în care s-a desfășurat Revoluția de la 1848 din Transilvania și a persoanelor implicate, contribuția și rolul preoților „la apărarea Munților Apuseni împotriva oștilor maghiare și secuiești” (p. 215), dar mai ales migrația acestora, în special a celor din județele Târnava Mare și Sibiu, în fostul județ Muscel. Unii dintre ei au fost încadrați în parohiile vacante de aici, alții s-au reîntors acasă după încheierea tuturor tulburărilor din Ardeal; Gabriel Basa, „Din legăturile lui Andrei Șaguna cu românii hunedoreni în lumina «Cronicii» preotului Nistor Socaciu din Biscaria” – cronică din care desprindem nu doar versificarea unora dintre circularele lui Șaguna (de pildă circulara cu nr. 289 din 29 mai 1848), ci și „eforturile speciale pe care Andrei Șaguna le realiza, pe toate planurile pentru a-i cârmui pe românii transilvăneni ...” (p. 227); Sergiu Popescu, „Relațiile mitropolitului Andrei Șaguna cu Sf. Ierarh Calinic de la Cernica, episcopul Râmnicului” – evidențiată, mai ales, prin prisma corespondenței pe care cei doi au purtat-o în perioada septembrie 1854-februarie 1857, pe teme vizând ortodoxia unor termeni și concepte din tipăriturile sibiene ale lui Șaguna, reușitele editoriale, schimbul de cărți, sprijinul acordat pentru ridicarea catedralei din Sibiu.

Tematica simpozionului național de la Oradea a fost întregită și de studiile semnate de: Vasile Doru Fer, „Preocupări de teologie biblică în opera mitropolitului Andrei Șaguna” – prin care se reliefează dorința mitropolitului de vrednică pomenire ca „tot insul să se îndeletnicească în citirea Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți” (p. 262), motiv pentru care a început demersurile pentru tipărirea Bibliei, în care a folosit o limbă în concordanță cu cea vorbită în popor (p. 268), tocmai pentru ca perceperea mesajului scripturistic să fie accesibilă tuturor păstoriților săi; Alin

Recenzii

Albu, „«Momentul Șaguna» în istoria școlii românești – semnificații culturale și național-politice” – ilustrându-se opțiunea lui Șaguna pentru învățământul confesional ca fiind un derivat al unei perspective complexe asupra culturii în raportul ei cu Biserica și națiunea (p. 284). Pentru început Șaguna și-a concentrat atenția asupra extinderii de *școli populare*, înființându-se apoi gimnaziile și Institutul Teologic de mai târziu. Nu au fost uitate nici acele instituții auxiliare ale programului școlar, care au asigurat succesul acestuia: tipografia, *Telegraful Român*, *Astra* – toate cu scopul bine definit și cu un rol determinant în acest sens; Vasile Petrica „Mitropolitul Andrei Șaguna și rudele sale, familia Grabowski, cu ramificația din Banat” – prin care autorul studiului insistă asupra contextului general în care tânărul Șaguna și-a dezvoltat universul cultural și spiritual, cu un accent deosebit pus pe familia Grabowski și a rudelor, cu care episcopul și mitropolitul de mai târziu a rămas în legătură, vizitându-le atunci când era posibil; Emilian Gabriel Susan, „Mitropolitul Andrei Șaguna – precursor al învățământului românesc modern”, cu o prezentare a activității „*pentru ridicarea poporului român prin cultură, mai ales prin școlile elementare populare, care erau sub conducerea nemijlocită a Bisericii*” (p. 313), fapt sugestiv prin numărul mare de școli, peste 600, existente în timpul lui Șaguna. Nu au fost uitate nici manualele necesare, căci au fost scrise, de către colaboratorii săi, peste 25 de manuale, necesare unui demers didactic al epocii la care ne referim.

Cu siguranță Simpozionul de la Oradea a fost un câștig. Și aceasta nu doar pentru cei prezenți acolo, ci și pentru noi, cititorii de azi și de mâine ai studiilor dedicate „părintelui Ardealului”. Varietatea temelor, abundența de informație, perspectivele deschise arată același lucru: mitropolitul Andrei Șaguna nu a murit.

Dr. Sebastian Dumitru Cârstea

Pr. Prof. Dr. Cezar Vasiliu, *Sfinții neamului românesc*, Ed. Fundației Române din Montreal, 295 p.



Apărută la Editura Fundației Române din Montreal în anul 2008, cartea Pr. Prof. Dr. Cezar Vasiliu, *Sfinții Neamului Românesc*, se află la a treia ediție, prima ediție apărând la Editura „Valahia” din Târgoviște în anul 2001, iar cea de-a doua ediție în anul 2002, tot la Târgoviște, dar astă dată la Editura „Pildner”.

Iată că cea de-a treia ediție a cărții vede lumina tiparului în cadrul mării comunități românești din Montreal în care funcționează această prestigioasă editură a Fundației Române, dar mai ales că tot aici, la Montreal, își desfășoară activitatea sacerdotală la altarul sfânt al Bisericii „Sf. Ierarh Nicolae” de 15 ani, care se vor împlini în acest an, de Sf. Marie Mare la 15 august. Apoi, autorul nostru a funcționat ca profesor la Facultatea de Teologie a Universității din Sherbrooke unde a publicat în două volume, peste 500 de pagini «Histoire de L'Église Orthodoxe», având și multe articole publicate de-a lungul anilor în reviste românești din SUA și Canada, unde părintele profesor este deja cunoscut de mult.

Dar să revenim la ediția de față!

Această ediție, a treia, *Sfinții Neamului Românesc*, este îmbogățită și revizuită completând capitolul III, paragraful C, cu sfinții canonizați în perioada 2003-2007 de BOR la care, bine inspirat, distinsul autor „lipește” cu râvna-i cunoscută de aghiograf, și sfinții români canonizați de alte biserici, adăugând într-un medalion bine conturat figura ilustrului ierarh român Petru Movilă al Kievului, cel care a fixat dogma de credință ortodoxă într-o *Mărturisire de Credință* la 1642, care-i poartă numele, recunoscută până în secolul al XX-lea, de întreaga Ortodoxie.

Bine documentat, folosind o bogată bibliografie structurată pe fiecare personaj descris, cartea Preacucerniciei Sale dezvăluie cu generozitate pe autorul sensibil și plin de dragoste față de trăitorii ro-

mâni în „DUH și ADEVĂR” întru învățătura Mântuitorului Iisus Hristos, care au ținut mereu aprinsă flacăra credinței ce a fost transmisă și preluată din generație în generație de către români în toate timpurile, cu toate vicisitudinile vremurilor noastre istorice.

De altminteri, cartea se adresează unei palete largi de cititori fără deosebire de instruirea fiecăruia, fiind, așadar, ușor accesibilă tuturor celor ce vor să descopere trăirea și lucrarea sfinților români, învățătura acestora pe care ne-au lăsat-o de la „opincă până la vlădică” ca să parafrazez pe cineva... De aceea, las cititorului să descopere bogăția informațiilor pe care autorul le așterne folosind un stil direct și uneori dinamic, metaforic chiar, încadrat în date istorice, scoțând în evidență ușurința condeiului ce așterne pe hârtie o exprimare rafinată care-l atrage pe cititor în mod plăcut.

Cartea ar fi putut foarte bine să poarte titlul de *Mic compendiu al sfinților români* pentru că într-adevăr seamănă a fi un compendiu, mai ales că Preacucernicia Sa, Pr. Prof. Dr. Cezar Vasiliu, se dovedește a fi un bun ecumenist din moment ce tratează personalități române din cadrul Bisericii Romano-Catolice, Greco-Catolice și acest lucru se datorează, cu siguranță, studiilor de doctorat pe care le-a urmat și absolvit la Institutul Pontifical Oriental din Roma (1968-1971), fiind coleg și prieten cu actualul Patriarh Ecumenic de la Constantinopol (Istanbul), Bartolomeu I. Dar despre părintele profesor am scris în *Figuri de ierarhi și preoți cărturari*, volumul I, Ed. ExPonto, Constanța, 2006, p. 235-238.

Finalul cărții scoate în evidență bogăția sufletească și dragostea nemărginită a teologului de marcă Dr. Cezar Vasiliu, preot cu har după „Rânduiala lui Melchisedec” și un bun român care ține flacăra aprinsă a ortodoxiei românești pe continentul celor două Americi, care ne face acest îndemn de suflet românesc:

„Prin voia Celui Atotputernic *sfinții neamului românesc* și-au înrădăcinat sfintele moaște în toate timpurile românești: bătrâna Dobroge, întristatul Cadrilater, superba Muntenie, isteața Oltenie, blânda Moldovă, înlăcrimata Basarabie, dulcea Bucovină, înțeleapta Transilvanie, voievodatul Maramureș și mândrul Banat. Să fim mândri că-i avem, să-i cinstim și – până vom reuși din nou să aprindem lumânări de ceară curată la căpătâiul și să cădem în genunchi în fața raclelor lor – să-i rugăm să mijlocească la Părin-

tele Luminilor, ei, care s-au apropiat de această lumină prin viața lor curată, zic, mântuirea sufletelor noastre și a celor ale părinților și fraților noștri din România. Amin”.

Așa cum ne „amenință” părintele profesor că are în curs de apariție patru cărți: *Martirul Brâncovenilor*, *Biserica și Coroana Română*, *Biserica Ortodoxă ieri, azi și mâine* și *1918 – Anul României Mari: unirea Basarabiei, Bucovinei și Transilvaniei cu România*, sper că până în ziua aniversării de 15 ani de slujire ca preot paroh la Biserica „Sf. Ierarh Nicolae” din Montreal, precum și împlinirea a 70 de ani de viață (n. 21 august 1939), ca cel puțin una din cărțile amintite să iasă de sub tipar pentru a îmbogăți zestrea literară teologică românească și nu numai.

Bunul Dumnezeu să-i binecuvânteze nobila lucrare!

Pr. Ioan-Aurel Bolba

Ciprian Iulian Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate: eclesiologia Pr. Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrstice contemporane*, Ed. Andreiana, Sibiu, 2008, 443 p.



Obiectivul exilului rusesc în lumea secularizată poate fi rezumat astfel: „credincios trecutului, responsabil prezentului”. Acestea sunt cuvintele care m-au făcut să îndrăznesc să prezint una din cele mai contemporane teze de doctorat în teologie, atât în ceea ce privește timpul susținerii ei, cât și în ceea ce privește esența ei: *Tradiția patristică în modernitate: eclesiologia Pr. Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mișcării neopatrstice contemporane*. Această lucrare, susținută deci ca teză de doctorat în anul 2007 la Catedra de Spiritualitate la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna” din Sibiu, este una care edifică extra-

ordinarele viziuni și calități inaugurate de mișcarea neopatristică de după Congresul Facultăților de Teologie din perioada 29 noiembrie și 6

decembrie 1936 de la Atena, unde s-a impus perspectiva de revigorare a Ortodoxiei prin vocea preotului patrolog Georges V. Florovsky.

Pentru că lucrarea aceasta se adresează teologilor și oamenilor cu înclinații spre sensibilul istoric al teologiei, toți trăitori în mediul ambiant al românismului, voi începe prezentarea de față prin cuvintele Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae rostite în momentul decernării titlului de *doctor honoris causa* al Universității din București, lăsând pe cititor să facă legătura cu tema lucrării domnului Ciprian Iulian Toroczkai: „Este un eveniment de o importanță excepțională pentru viața mea: actul prezent prin care Universitatea din București îmi acordă titlul de *doctor honoris causa*. Dar ceea ce mă bucură mai mult este că prin acest eveniment se manifestă pentru prima dată o atenție spiritualității pe care o reprezintă, în care conștiința este unită cu credința strămoșească a poporului român, pentru care poporul nostru a trebuit să depună grele și continue eforturi și să aducă nesfârșite jertfe, ajutat și însuflețit neîncetat de Dumnezeu”. Aceste cuvinte realizează un sumar feedback a tot ceea ce s-a întâmplat de-a lungul secolului XX în România, dar nu numai: suferința practică – generată de forța comunismului sau a iluminismului de tip raționalist și materialist – a dat naștere fericirii constructive sau edificatoare a creștinismului ortodox în special. Dar aceasta nu înseamnă că este o regulă ca suferința să genereze fericire în sens de revigorare, ci doar faptul că în istorie s-a întâmplat de foarte multe ori ca suferința să genereze o altă formă *devenirii*. Atunci când ești mulțumit cu ceea ce ai ajuns să fii ca individ și nu ca persoană în comunitate, colectivitatea aceea te va izola și tu ca individ te vezi cuprins de un complex de frustrări, căci îți dai seama că ceea ce te promovează nu este individualizarea, ci comuniunea. Aici, este logic, nu mai poți „petrece”/„deveni”, decât dacă suferința – fie externă și/sau internă ori obiectivă și/sau subiectivă – te revigorează din amorțeală. Așa se explică motivul pentru care a apărut *Mișcarea neopatristică ortodoxă contemporană* (p. 29-83). Poate că de aici se simte și nevoia ca Ortodoxia să devină o voce și în mișcarea ecumenică, pentru a nu cădea în autoizolare.

Contextualizarea politică și religioasă (p. 29-83), care are menirea de a ne introduce în atmosfera plină de forță creatoare a teologiei secolului neopatristic este extraordinar sintetizată de autor. Valoarea concentrării evenimentelor din *viața Ortodoxiei* de secol XX – *Scurtă con-*

textualizare (p. 29) – se vede din aceea că cititorul își poate trasa o imagine de ansamblu a evenimentelor ce au dat un nou entuziasm nu teologiei pentru teologie, ci teologiei ca *modus vivendi* pentru omul îngrozit de crize: politice, financiare și chiar religioase – omul acestui secol în care apare această mișcare de revigorare a Ortodoxiei, mișcare ce a apărut în secolul trecut și se menține până azi, și care se vede în fața unor creștinisme în căutare de auto-definire, căutare de multe ori zbu-ciumată de mici *revolte* inter-religioase de gen: excomunicări, inadvertențe, ne-conformism etc., uneori politicul axat pe orientări diferite de preocupările ecleziale fructificând aceste *scăpări* teologice. Dar frumusețea, așa cum s-a sugerat mai sus, nu este automutilare spirituală, căci nu orice suferință este mântuitoare. Unele suferințe se cer poate chiar evitate și nu înfruntate, pentru că doar suferința pentru Hristos, și nu pentru orgoliul propriu, merită să fie înfruntată. Deci, frumusețea se vede din descompunerea, divizarea, reunirea și apoi generalizarea rezultată din suferința înfruntată pentru Hristos de *marile personalități ale Ortodoxiei autentice*, Hristos biruind în acestea suferința din încercările secolului trecut. Luate sistematic și rezumativ, exact cum se cere unei cercetări serioase pentru introducerea cititorului în contextul epocii, domnul Toroczkai ne arată încă din introducere scopul lucrării: „*sperăm ca prin demersul nostru să surprindem unitatea în diversitate specifică Ortodoxiei, să evidențiem bogatele perspective și posibilități pe care le-a deschis programul neo-patristic în teologia ortodoxă contemporană și viitoare și, nu în ultimul rând, să oferim cititorului român interesat de teologie posibilitatea de a cunoaște mai îndeaproape gândirea unuia dintre teologii ortodocși cei mai reprezentativi ai secolului XX*” (p. 27).

Mai întâi, autorul ne arată că astfel de demersuri *înnoitoare* în sens de avansare în cunoașterea teologică și nu de improvizație cu iz de alterare au mai avut loc și în secolul XIV prin promotorii isihasmului și iluminismului creștin – Sfinții Grigorie Sinaitul, Grigorie Palama, Nicolae Cabasila și Simeon al Tesalonicului –, iar apoi în secolul XVIII prin neoisihasm datorită publicării *Filocaliei* la Veneția în 1782 de către Sfântul Nicodim Aghioritul, precum și activității Sfântului Paisie Velickovski în Moldova și Rusia (p. 29-30). Interesant e că autorul ne dă și influențe romano-catolice, căci revigorarea teologiei s-a petrecut și la ei în perioada dintre cel de-al Doilea Război Mondial și Conciliul II

Vatican, deci între 1944 și 1965, prin Henri de Lubac, mentor al lui Daniélou, Congar, Balthasar sau Ratzinger, Odo Casel și alții (p. 30-31).

În continuarea acestui subcapitol autorul ne prezintă pe scurt activitatea și argumentele părintelui Florovsky de la Congresul amintit mai sus, precum și contextul în care părintele justifică degradarea Ortodoxiei prin influențele heterodoxe la început de tip romano-catolic, iar apoi de nuanță protestantă, dar și soluția: necesitatea „reîntoarcerii” la Părinți în sens de continuare a dezvoltării spiritului patristic. Originea problemei este foarte bine trasată de autor: „*criza culturii bizantine în suflul rus*”, problema cu a treia Romă, Sfânta Rusie, milenarismul de stat, Revoluția franceză și războaiele napoleoniene etc. (vezi p. 33-35). Apoi, autorul scoate în evidență extraordinar epoca și influențele, precum și contextul politic, istoric, eclezial, dar și schimbările care au dus la neopatristica florovskiană și la diaspora rusă (p. 35-41).

Mai departe, sunt analizați foarte interesant și ceilalți „*colegi de idei*”, precum: Vladimir Lossky – scurte date biobibliografice, programul său, prezentarea dimensiunii universale a Ortodoxiei, dar și câteva amănunte *picante* din viața acestuia (p. 41-48). Succesiv urmează disputa direcției neopatrstice ruse cu cea liberală a filosofiei religioase ruse din exil (p. 47-50) printr-o descriere succintă, după care autorul ne familiarizează și cu încordările teologice grecești (p. 50-63). Pr. Ioan I. Ică jr.⁸ va spune că această situație de opoziție dintre neopatristică și filosofia religioasă va ajunge desincronizat și în Grecia: eliberarea de sub „noaptea turcocrăției” în anii 1821-1829 va duce la o orientare mai mult occidentală decât patristic-răsăriteană, urmările resimțindu-se în ruperea legăturilor dintre Biserica Greciei și Patriarhia Ecumenică de Constantinopol, desființarea a 425 de mănăstiri, înființarea multor asociații pietist-protestante, dintre care mai importante sunt: „Zoi” (*Viață*), în 1907, „Sotir” (*Mântuire*), în 1959, și „Stavros” (*Cruce*), în 1966, și a Facultății de Teologie din Atena (1837) – fără controlul Bisericii și cu dascăli școliți în Occident. Rezultatul: *Dogmaticile* celor mai de seamă profesori ai ei, Christos Andrutsos (1869-1935) și Panayotis Trembelas

⁸ Ioan I. Ică jr., „Părintele Alexander, mistagogia și teoria mării unificări în teologia ortodoxă”, în Ierom. A. Golitzin, *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 1.

(1886-1976) (p. 52-53). Muntele Athos s-a distanțat providențial de această imagine funestă prin câțiva monahi neo-palamiți și neo-isihaști: Teoclit Dionisianul ș.a. și câțiva teologi greci ce studiază în SUA sub îndrumarea lui G. Florovsky: Ioannis Romanidis și Ioannis Zizioulas⁹ (p. 55). Această revigorare este întărită și de apariția Facultății de Teologie din Tesalonic, sub jurisdicția Constantinopolului și în apropierea Athosului, dar și printr-o revigorare neopatristică spectaculoasă în chiar frăția „Zoi” prin Arhim. Ilia Mastroyanopoulos și alții, cum ar fi: K. Ware, O. Clément, C. Yannaras – „Berdiaev”-ul grec –, Ioannis Zizioulas, Arhim. Vassilios Gondakis (p. 55-57), dar mai ales Panayotis Nellas – „Losky”-ul grec –, despre care autorul trasează și scurte referiri biobibliografice (p. 57-59). Interesante sunt și datele problemei în ceea ce privește adepții contra curentului neopatristic reprezentat de celebrii Panayotis Trembelas – un „paleozoist” – și Christos Yannaras – un „neozoist” –, cărora s-a opus Arhim. Teoclit Dionisiatul (p. 59-63).

La mișcarea de revigorare ortodoxă participă și Biserica Ortodoxă Sârbă prin Părintele Iustin Popovici (1894-1979), canonizat în 2003. Și aici avem parte de o biobibliografie sumară, dar precisă (p. 63-69), cu notițe despre faptul că numele sfântului de botez era Blagoe¹⁰, căci s-a născut și a murit exact de marele praznic al Bunei Vestiri – providență și/sau minune –, că provenea dintr-o familie pioasă, că era un elev eminent, că va începe de la vârsta de 14 ani să citească zilnic și să mediteze asupra a trei capitole din Noul Testament, după ce se înrolează în armată la 20 de ani trece prin experiența luptelor grele dintre anii 1914-1915, după care va intra în monahism pe 1 ianuarie 1916 sub purtarea de grijă a Sfântului Iustin Martirul și Filosoful, al cărui nume îl va purta. Va obține burse la Petrograd și Oxford, va susține teza de licență cu titlul *Problema persoanei și cunoașterii după Sf. Macarie Egipteanul* la Atena în anul 1926, va desfășura o prodigioasă activitate didactică și va fi cel care va redescoperi și revalorifica Sfinții Părinți prin *Filocalie* (1932 și 1935), va scrie 12 volume din *Viețile Sfinților*, va scrie o *Dogmatică* – pe baza

⁹ Ioan I. Ică jr., „Îndumnezeirea omului, Panayotis Nellas și conflictul antropologic”, în vol. *Îndumnezeirea omului*, Ed. Deisis, 2000.

¹⁰ Numele vine de la Blagovesnik, așa cum se numește sărbătoarea Bunei Vestiri în limba sârbă.

căreia va fi titularizat la Facultatea de Teologie din Belgrad, apoi va interpreta unele texte ioaneice, toată această activitate în limba sârbă pentru poporul sârb. Opera sa va însuma peste 40 de cărți. Va suferi închisoare pentru adversitatea față de Tito, urmărire din partea autorităților etc., dar va avea numeroși discipoli în America și Europa, unii dintre ei devenind ierarhi. Autorul menționează în lucrarea sa că „*imediat după trecerea sa la Domnul numele îi este înconjurat de aura unei autentice sfințenii, mormântul devenindu-i loc de pelerinaj, făcându-i-se icoane și compunându-i-se condace și tropare la Sfântul Munte Athos*” (p. 68).

Ca imaginea de ansamblu istoric să fie originală și pe drept patriotică, în sensul că avem cu ce să defilăm pe *pavelele modernist europene*, domnul Toroczkai nu consideră că e de prisos să reitereze pentru cititorul român biobibliografia Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae, a cărui imagine vine parcă să ne demonstreze și nouă identitatea noastră redeșteptată prin patristică și viață conform autenticului/ortodoxului (p. 69-81). Spicuiind doar, observăm că e citat O. Clément care spune despre D. Stăniloae că este „*cel mai important teolog ortodox contemporan*”, iar M. Heidegger va spune că este „*al doilea gânditor creștin al secolului nostru*”, sau, de ce nu, „*patriarhul teologiei românești*” și „*părintele Filocaliei românești*”¹¹ ori „*vocea modernă a Părinților*”, toate acestea dincolo de amănunțele pilduitoare din viața sa și a celor trei deja *arhi-cunoscute* lucrări de sinteză ortodoxă de teologie dogmatică, spiritualitate și liturgică¹².

E interesant de scos în evidență și concluzia autorului la această parte introductivă care întoarce practic prezentarea de față la începutul ei – credincios trecutului, responsabil prezentului: „*este mișcarea neopatristică ortodoxă deja un capitol încheiat în teologia ortodoxă? Răspunsul este evident negativ. Teologii asupra cărora ne-am oprit înainte au deschis o cale care nu s-a încheiat încă*” (p. 81).

Partea I a lucrării se rezumă la schița biobibliografică a Părintelui Georges Florovsky, împărțită în *Viața* (p. 84-106) și *Opera* sa (p. 106-112).

¹¹ Care ne sugerează în „Cuvânt înainte” la *Filocalia*, vol. I, că aceasta „*ne învață să ne umplem sufletul cu substanța densă a trăirii religioase precis îndrumate, cum este cea ortodoxă*”, Sibiu, 1947, p. X-XI.

¹² I. Ioan Ică jr., „De ce Persoană și Comuniune? – cuvânt prevenitor la un Festschrift întârziat”, în *Prinos de cinstire Preotului Profesor Academician Dumitru Stăniloae*, Ed. Arhiepiscopiei Sibiului, 1993, p. XXVI.

Ceea ce este interesant aici este faptul că sunt multe locuri în care Părintele Florovsky și-a desfășurat activitatea, de multe ori înmulțindu-se datorită vremii: se naște în Rusia (1893), studiază în Odessa și apoi Moscova (1877). Datorită regimului sovietic ajunge la Sofia și Praga (1920), stabilirea la Paris și implicarea în Consiliul Ecumenic al Bisericilor (1926-1948) și emigrarea în America printr-o activitate pedagogică la diverse universități de aici (1948-1979). Ultimii ani, din 1964 și până la 11 august 1979, G. Florovsky se află la Harvard și Princeton cu prodigioase preocupări editoriale. Este și decorat cu mai multe titluri de recunoaștere mondială a activității sale didactice și ecumenice (p. 105). Opera sa numără 14 volume și un ultim volum ca index al întregii ediții, apendice, note bibliografice și *miscellanea*. Această operă fost tradusă în diverse limbi, unele apărând și în limba română. Există și numeroase studii care scot în evidență preocupările părintelui Florovsky. „*Plecând, în general, de la o bază scripturistică și/sau patristică, el își dezvoltă ideile într-un stil creator, încercând să degaje sensurile și implicațiile acestora în teologia contemporană, uneori și să sugereze posibilele căi ce se deschid și care trebuie urmate în continuare*” (p. 109). Autorul ne pune la dispoziție și opera lui G. Florovsky în limba română, așa că orice cititor român, care nu este familiarizat cu limbile în care patrologul rus și-a scris vasta sa operă, are șansa să consulte mai multe traduceri în limba română (p. 110-113).

Partea a II-a a lucrării se referă la *Creație și mântuire* (p. 115-161) și este structurată pe patru capitole. Primul se referă la *Cadrela creației*. O antropologie teologică (p. 115-129), unde se prezintă faptul că doctrina despre creație la părintele G. Florovsky se sprijină pe gândirea Sfântului Atanasie cel Mare și este centrată pe trei aspecte: contingența tuturor creaturilor, libertatea lui Dumnezeu și transcendența Lui față de creație, precum și distanța ontologică absolută dintre Creator și creatură (inclusiv cea de natură spirituală): „...îndumnezeirea nu anulează «prăpastia» imuabilă dintre natura creată și natura necreată: orice «transsubstanțiere» a creaturii este exclusă. Calea «înfierii», «participarea» (metousia) la viața și darurile divine, îi fac pe oameni «asemănători», «conformi» chipului dumnezeiesc sau prototipului lor, ca unui «unși și pecetluiți de către Duhul»” (p. 128). Al doilea capitol, *Cadrela căderii și problema răului* (p. 130-137), arată că scopul creației este libertatea lui Dumnezeu de a Se auto-limita, pentru a demonstra că bunătatea Lui este nu este mărginită nici măcar de aceas-

ta, de creație. Omul aflat „mereu în stare de revoltă” abuzează de bunătatea lui Dumnezeu, iar cel care abuzează de bunătatea lui Dumnezeu nu pentru sine, ci pentru a „face schimb de daruri/dragoste” cu Dumnezeu demonstrează prin influența vieții lui de bunătate iubirea infinită a lui Dumnezeu. Aceștia din urmă sunt sfinții/modelele, iar cei dintâi cetățenii. Căci în memoria posterității un sfânt rămâne veșnic un om de referință, iar un om egoist ca un cetățean oarecare. *Problema răului*, una dintre cele mai dificile *socoteli teologice*, căci este un „pericol ontologic”, G. Florovsky o așază dincolo de filosofic în scripturistic, anume în *opoziția față de Dumnezeu*. Avea dreptate Origen că răul e un plictis din prea plinul de bunătate cu care Dumnezeu a vrut să umple lumea. Și în Rusia, România, Grecia, Serbia etc., ba mai nou SUA, atunci când situația economică, politică sau mai ales religioasă era pe un nivel destul de ridicat, s-au găsit unii care să rupă armonia și să demonstreze că mândria din prea plinul binelui este „necesară”. Urmarea s-a văzut în vistierul diasporei ruse, în pietismul post-decembrist, etc. Dar ceva mai interesant este anunțat încă din titlul capitolului al treilea din această parte secundă, *Cur Deus Homo? Scopul Întrupării* (p. 138-151). Pentru a stârni interesul cititorului notez doar atât: părintele G. Florovsky încearcă o sinteză între Bulgakov, scolasticul Reupert de Deutz și Honorius de Autun, apoi Toma d' Aquino, Bonaventura, franciscani ca Dionysius Carthusianus, Gabriel Biel, episcopul anglican Wescott ș.a. Rezumativ, Florovsky afirmă că Taina Întrupării nu e un „miracol metafizic”, ci este o „afirmare existențială” ce ține de Biserică și este exprimată prin dogmele Bisericii. Întruparea este plinătatea Revelației și Evanghelia este o „historia sancta”. *Moartea pe Cruce* este o manifestare absolută a lui Dumnezeu, Pogorârea la iad fiind revelarea adevăratei naturi a Domnului nostru Iisus Hristos, Florovsky făcând trimiterea la Cina cea de Taină – Moartea pe Cruce este o Taină –, în viziunea sa totul fiind ceva liturgic sacramental. Ca și sfinții părinți capadocieni, sintetizatori ai Ortodoxiei din secolul IV și pentru G. Florovsky a te raporta la Dumnezeu înseamnă *antropoteosificare* liturgică: omul în rugăciune liturgic-comunitară se află în faza primă de urcuș spre Dumnezeu¹³. La

¹³ Vezi lucrarea *Despre viața lui Moise* a Sf. Grigorie de Nyssa, PSB, vol. 29, Ed. IBMBOR, București, 1982, p. 21-110.

Florovsky se resimte cel mai bine acest duh liturgic: „...acest dublu aspect al morții lui Hristos prin aceea că pogorârea la iad deschide o potenția resurrectionis. Moartea Sa, deși pe deplin reală, conținea o «dynamis a învierii», sufletul Lui nu a încetat niciodată să fie «puterea vitală» a trupului” (p. 148-149). **Capitolul patru, Răscumpărare și îndumnezeire** (p. 152-161), reiterează conlucrarea omului cu Dumnezeu: împreună-lucrarea, inițiativa lui Dumnezeu, efortul omului, dinamismul spiritualității și dimensiunea ascetico-mistică a lui Hristos, rădăcinile fiind Sf. Atanasie cel Mare și „moștenirea teologică” a Sf. Grigorie Palama.

Partea a III-a a lucrării domnului Dr. C. Toroczkai (p. 162-271), *Natura Bisericii*, reprezintă colosul lucrării Domniei Sale (99 pagini), dar mai ales punctul central al gândirii florovschiene. Această secțiune este împărțită în opt capitole. Unitatea acestora stă în definirea ortodoxă a eclezilogiei. **Capitolul I** scoate în evidență *Taina Cincizecimii* plecând de la realitatea Întrupării prin rolul Duhului întru întemeierea și consacrarea Bisericii, dar mai ales succesiune harică a Duhului – *Cincizecime continuă*. Succesiunea apostolică, stând la baza atributelor esențiale ale Bisericii, o fundamentează pe aceasta. Importantă este viziunea teologului rus asupra episcopatului, căci acesta este izvorul tuturor tainelor Bisericii, dar și acest izvor este real în sobornicitatea concretă a poporului/turmei episcopale: „*episcopul trebuie să rămână în Biserică și Biserica în episcop*”. În *Biserica – ekklesia și Noul Legământ*, **capitolul II** (p. 167-177), părintele rus accentuează cuvântul *ekklesia* (adunare), traducerea grecească a cuvântului ebraic *qahal*, pe sensul dublu de caracter social al existenței creștine și continuitate organică a Bisericii adevărate. Prin conștiința primilor creștini că sunt *adevăratul Israel* de continuitate unică și autentică a Vechiului Legământ s-a făcut accesibilă și grecilor, prin traduceri chiar reușite, dar și tuturor neamurilor pământului universalitate a mântuirii. Deși se resimte un *duh occidental* în gândirea florovskiană – administrarea corectă a Tainelor aparține ființei Bisericii, pe când ortodox înseamnă că administrarea ține și de evlavie primitivului –, Tainele sunt mijloace de transmitere a harului prin preot și credința lucrătoare a credinciosului. În al treilea capitol al acestei părți, *Biserica – Trupul viu al lui Hristos* (p. 178-186), se evidențiază *încorporarea* creștinilor în Hristos prin Întruparea și Jertfa Sa răscumpărătoare. Expresia și înțelegerea paulină a sintezei „Trup” este mai mult decât o

metaforă, este „un rezumat al credinței și experienței”. „Trup sacramental” este „intercomuniunea dintre Hristos și membrii Trupului Său, Biserica” – pe scurt: „a fi în Biserică înseamnă a fi în Hristos” (*koinonia*). Este necesar a se face aceste precizări pentru a se evita personalismul și personificarea de tip umanist. Dimensiunea hristologică a Bisericii trebuie completată neapărat de dimensiunea sa pnevmatologică. **Capitolul IV**, *Mariologia ca theotokologie și eclesiologia* (p. 187-198), trece dincolo de exagerările mariologice dogmatizate din 1854 și 1950 de romano-catolici, prin „Theotokos” (Născătoare de Dumnezeu) și „Stăpâna noastră”, *Mai-ca Domnului*, și *Pururea Fecioara*, în duhul Sinoadelor I, II și V Ecumenic. Sunt foarte interesante și cuceritoare speculațiile florovskiene surprinse de domnul Toroczkai, mai ales în ceea ce privește relația mamă-copil și participarea Sfintei Fecioare Maria la opera de mântuire. Mai departe, în **capitolul V** al celei de-a treia părți, intitulat *Sobornicitatea Bisericii* (p. 199-212), se leagă de termenul sobornicitate/catholicitate. Lui Florovsky nu i-a prea plăcut găselnița slavofilă *sobornost*. Catholicitatea¹⁴ Bisericii trimite și la prelungirea dimensiunii hristologice a ei, în sensul că principiul unic și dinamic al ei este și *gabe* (lb. germană „dar”), dar mai ales *aufgabe* (lb. germană „misiune”). Sunt interesante și exagerările din neînțelegerea etimologiei termenului de „catholic”, mai ales cele de tip augustinian. Este interesantă și următoarea afirmație: „*realitatea unității sobornicești și experimentarea ei în slujirea sacramentală a Bisericii îl face așadar pe Florovsky să vorbească despre o «eshatologie anticipată», despre o «eshatologie realizată»; chiar dacă «eshatologia nu a fost în fapt încă realizată», Biserica se află într-un regim provizoriu, înțeles în sensul unei anticipări*” (p. 207). Mai este, de asemenea, interesantă și partea despre *Transfigurarea personalității* (p. 208-212), prin acel altar sfânt care este „trupul viu al credincioșilor”. În **capitolul VI**, este prezentată partea despre *Sfintele Taine* (p. 213-229). Discuția începe de la partea cea mai esențială: numărul Tainelor. Modul de prezentare este unul ortodox, deși se referă doar la Tainele de inițiere, fundamentat pe gândirea Sfinților Ioan Damaschin și Nicolae Cabasila. *Botezul* și *Euharistia* sunt emblematice în expunerea domnului Toroczkai, ambele Taine rezumându-se, în cele din

¹⁴ Vezi și „Excurs terminologic: «catholic», «ortodox», «ecumenic»”, în Ioan I. Ică jr., *Canonul Apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis/Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 6.

urmă, la modul liturgic de înțelegere, în sensul că ele trec de la viața Mântuitorului, prin Cruce-Înviere, la viața neofitului, pentru a-l duce pe creștin în Împărăția lui Dumnezeu. **Capitolul VII** tratează despre *Instituția episcopatului și poporul lui Dumnezeu. Sinodul* (p. 230-245). Pentru Florovsky, Biserica nu este doar „depozitarea adevărului”, deși nu este exclusă această afirmare, ci și evlavia poporului. Degeaba Biserica definește adevăruri de credință dacă poporul nu-și aduce ascultarea și împlinirea. E ca și agricultorul care strânge în hambare rodul muncii lui, dar nu se atinge niciodată de roade. Ce câștigă Biserica dacă adună în vistierul dogmatic dogme de mare rafinament teologic, dacă credincioșii nu le respectă? Sau ce înseamnă pentru poporul lui Dumnezeu secretele dogmatice, căci ele devin la urma urmei dogmele încifrate în cuvinte și nu în fapte, dacă pentru el dogma nu reprezintă nimic sau și mai rău dacă nu are habar de ea? Problema *Sinodului* este apoi amplu prezentată de autor prin prisma viziunii teologului rus. **Ultimul capitol** al acestei părți (p. 246-271), *Scriptură, Biserică, Tradiție*, pe lângă faptul că este echivalent cu titulatura primă a volumului *Opere complete*, reprezintă și ceea ce se numește „conștiința Bisericii”, adică ceea ce se poate numi a fi o întrepătrundere asemeni Sfintei Treimi, din care rezultă mai ales acea *vita Ecclesia*, fiind o temă destul de amplă în teologia părintelui Florovsky, dezbătută de el ecumenic și inter-ortodox. În această lucrare dispunem de o prezentare ce ne face să înțelegem intimitatea dintre Scriptură, Biserică și Tradiție, așa cum a perceput-o părintele Florovsky, chiar dacă uneori și acesta din urmă se rezumă doar la a cita pe înaintași sau pe Sfinții Părinți.

Partea a IV-a a lucrării se ocupă de *Rolul Bisericii* (p. 272-309), un rol activ prin două puncte esențiale și parcă mai actuale ca niciodată: 1. *Misiunea socială a Bisericii* (p.272-292) și 2. *Eclezioologie și ecumenism* (p. 293-309). O Biserică ce nu ar fi *vie* în adevăratul sens al cuvântului, practic, ar fi o Biserică uimitoare, splendidă, pe care toți o laudă, dar pe care puțini o respectă și o frecventează. Practicabilitatea Bisericii se vede din experiențele personal-subiective ale tuturor. Cu cât mai mult o mașină este laudată de un grup tot mai numeros de folositori ai aceluiași model, cu atât interesul pentru acea marcă crește în rândul oamenilor. Dacă s-ar fabrica un model doar pentru a fi admirat, interesul este aproape nul. Așa este și cu ceea ce G. Florovsky vrea să arate prin *Rolul*

Bisericii. De Biserică se pot folosi toți. El a arătat aceasta și practic, prin implicațiile sale ecumenice și social-culturale.

Partea a V-a este o comparație între ecleziologiile celor prezențați biobibliografic la început: *Vladimir Lossky* (p. 310-324), *Panayotis Nellas* (p. 325-339), *Iustin Popovici* (p. 340-357) și *Dumitru Stăniloae* (p. 358-383). Pe lângă multe altele, *Vladimir Lossky* este tributar celor două aspecte ale Bisericii, cel hristologic – care privește mântuirea naturii în întregime ei – și cel pnevmatologic – care privește mântuirea persoanei umane –, astfel că Biserica este „chip” al Trinității, intimitatea lui unu la multiplu prin armonie și nu universalitate. Lucrarea hristologică este baza obiectivă a harului Duhului Sfânt. Ce e frumos la Lossky este surprinderea fină a speculației de genul: dacă omul este micro-cosm, atunci Biserica este macro-anthropos. Și multe altele... La *Panayotis Nellas*, ecleziologia, ca și toată teologia, se scrie prin experiență personală. El va și face o călătorie la Muntele Athos după terminarea studiilor. De aici și îndemnurile sale: conlucrarea cu harul divin, apropierea de Dumnezeu, contemplație, nepătimire... Punctul central la el este Fc 1, 26, omul este „chipul lui Dumnezeu”, și Fc 3, 21, „hainele de piele”. Primul trimite la *theosis*, iar al doilea la patimi. Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu nu este doar răscumpărare, ci este și împlinire a creației. Deci, dacă omul/Adam nu ar fi căzut, cu siguranță că omul avea nevoie de intervenție divină pentru a-și desăvârși chipul primit prin creație. Teologia sacramentală, bazată pe citate din Sfinții Părinți, vede în Taine încorporarea în Hristos până la îndumnezeire... În lucrarea *Omul – animal îndumnezeit* schițează multe în ceea ce privește relația Biserică-lume... Biserica și relațiile ei dintre oameni și Dumnezeu vindecă hainele de piele sau simțurile îndreptate spre trupesc sau material prin spiritualizarea lor. La Sfântul *Iustin Popovici*, izvoarele sunt patristice, de unde va scoate esențialul: „toată taina credinței creștine se află în Biserică; toată taina Bisericii este Dumnezeu-Omul; toată taina Dumnezeu-Omului stă în faptul că Dumnezeu S-a făcut trup și a sălășluit în trup toată plinătatea Dumnezeirii Lui, toate vredniciile Sale Dumnezeiești, toate Tainele lui Dumnezeu”¹⁵. Alături de Sfântul *Iustin Popovici* în sintetizarea scrierilor Sfinților Părinți,

¹⁵ Sf. Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, trad. de Adrian Tănăsescu, Mănăstirea Sfinții Arhangheli – Petru Vodă, 2002.

Recenzii

sintetizare dorită de părintele G. Florovsky, stă Părintele *Dumitru Stăniloae*, care preferă pentru definirea Bisericii expresia „*Trupul mistic al lui Hristos în Duhul Sfânt*”. Dimensiunea ecleziologică primită de cosmologie demonstrează că lumea nu este o „umbră”, o iluzie, ci are un „loc” ontologic, își are propria consistență. Apoi acea *teologie a grijii*: responsabilitate și coresponsabilitate față de natură, de semenii și necondiționat față de Dumnezeu. Rolul nostru este și acela de a face simțită prezența lui Dumnezeu în lume. Aici se găsește și natura și semenii și chiar și Dumnezeu. Deci, Biserica este unul pentru multiplu. Toate se unesc eclezial pentru a-și dovedi existența separată, sau în comuniune individualitatea este și mai clară. Atunci când un individ pune umărul pentru folosul comunității lui, el iese în evidență prin toată splendoarea lui, prin însuși efortul lui. Pasivitatea este individualism și atât, însă activitatea/interesul individului este individualism în comuniune.

Rezumativ, lucrarea este prezentată interesant în **Prefață** de către Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr. și de însuși autor în **partea a V-a**, în *Evaluarea finală*. Sunt practic introduceri și concluzii în același timp la opera părintelui G. Florovsky, patrolog providențial pentru teologia ortodoxă de secol XIX, XX și chiar XXI.

În concluzie, această lucrare merită citită datorită actualității ei, dar și pentru că ea reprezintă un veritabil pionierat în cercetarea teologică, dar și datorită interesantelor referiri istorice, culturale și mai ales *ecleziale*. Este răspunsul teologilor ruși la riposta vremii tulburi în care ei și-au desfășurat activitatea. Mai bine zis, impulsivitatea ateistă a născut teologi de seamă și teologie redutabilă. Iată că și *crizele* își găsesc *alinarea* lor...

Student Alexandru Magheru

NORME DE REDACTARE

Aceste pagini prezintă norme și instrucțiuni de care trebuie să țineți cont pe parcursul pregătirii manuscrisului dumneavoastră. Scopul nostru este acela de a vă pune la dispoziție informațiile necesare pentru ca manuscrisul pe care îl veți preda editurii să poată parcurge cu succes diversele faze de pregătire editorială. Majoritatea problemelor apar din cauza culegerii deficitare, greșelilor de copiere a fișierelor pe dischetă sau CD, lipsurilor (note, trimiteri bibliografice, referințe, anexe, ilustrații, tabele etc. incomplete), încălcării legii dreptului de autor. **Ne rezervăm dreptul de a nu publica materialele care nu corespund normelor noastre.**

Responsabilitatea față de opiniile lansate, corectitudinea din punct de vedere a învățaturii ortodoxe de credință, precum și unele atitudini critice revin în totalitate autorului. Ele nu reprezintă în nici un fel poziția Redacției sau a Mitropoliei Ardealului. De asemenea, lucrările doctoranzilor trebuie în mod obligatoriu să fie însoțite de recomandarea profesorului îndrumător.

NORME DE REDACTARE:

Fiecare manuscris trebuie să cuprindă numele și prenumele dumneavoastră, precum și afilierea la unitatea de învățământ de care aparțineți. Este indicat să fie menționată și adresa dumneavoastră (în special cea de e-mail) în vederea realizării unei comunicări mai ușoare.

Fiecare studiu sau articol trebuie să fie însoțit de un scurt rezumat (aproximativ 15 rânduri) în română și engleză și care să evidențieze principalele idei pe care le-ați dezvoltat pe parcursul articolului. De asemenea titlul studiului va fi tradus și el.

Materialele vor fi redactate în *Times New Roman*, caracter de 12, cu diacritice, iar notele bibliografice cu caracter de 10, același font (o versiune gratuită poate fi găsită la [www.Tavultesoft Keyman](http://www.Tavultesoft.com)). Ele vor fi trimise în format digital (pe CD sau pe adresa de e-mail a redacției revista_reologica@yahoo.com).

Textele în limbile greacă sau ebraică vor conține toate semnele grafice necesare (accente, spirite etc.). Autorii nu vor prelua în nici un caz caracterele respective de la „Insert/Symbol”. De asemenea trebuie puse la îndemâna redacției fonturile utilizate.

CUM SE FAC CITĂRILE?

Se recomandă ca fragmentele preluate de la alți autori (citatele) să fie evidențiate prin ghilimele, să fie exacte, nemijlocite și conforme scopului argumentării. Se recomandă traducerea citatelor din alte limbi. Se vor folosi ghilimelele: „...”. În cazul citatelor din cadrul altor citate se vor utiliza ghilimelele unghiulare: «...».

Trimiterile din text se vor face prin note de subsol, unde se vor indica datele la care se face trimiterea. Referințele se vor face astfel:

Titlurile de cărți și volume colective se vor scrie cu italice (*cursive*). Ele vor fi absolut necesar însoțite de numele traducătorului (acolo unde este cazul), numele editurii, anul de apariție și numărul paginii/paginilor de la care se face citarea.

Ex. Paul Tillich, *Cutremurarea temeliiilor*, trad. Monica Medeleanu, Ed. Herald, București, 2007.

Titlurile articolelor se vor pune în ghilimele („”). Ele vor fi urmate de indicarea numelui revistei sau a volumului colectiv din care fac parte, anul de apariție, precum și a paginilor corespunzătoare citării.

Ex. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Noțiunea dogmei” *Studii Teologice* XVI (1964), nr. 9-10, p. 533.

Diac. Ioan I. Ică jr., „Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală”, în Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale – tratatele contra iconomahilor*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 7.

În cadrul aceleiași trimiteri bibliografice se vor folosi virgule, nu puncte. Cele mai frecvente prescurtări în cadrul notelor sunt: idem, *Ibidem*, *cf.*, *v.*, *p.*, *pp.*, *op. cit.*, *art. cit.*, *ș.a.*, *et al.*

Punctuația în raport cu indicii și notele se face de regulă astfel: indicele se plasează la umărul cuvântului, înaintea semnului de punctuație; exemple schematice:

Text¹.

Text „citată”¹.

Text: „citată (!) / (?) / [...]”¹

Excepții fac citatele de sine stătătoare:

„citată.....(!) / (!) / (?) / [...]”¹

În ceea ce privește prescurtările revistelor și colecțiilor de specialitate în limbi străine se va face apel la cele din IATG2 (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*), Walther de Gruyter,

Norme de tehnoredactare

Berlin, New York, 1992), cu indicarea acestora la sfârșitul articolului. Pentru bibliografia românească se vor utiliza prescurtările clasice (*O* = *Ortodoxia*; *ST* = *Studii Teologice*; *MA* = *Mitropolia Ardealului*; *RT* = *Revista Teologică* etc.).

Se cere și o uniformizare de citare în cadrul pasajelor biblice ce însoțesc citatele, de aceea în ceea ce privește *citarea Sfintei Scripturi* în articolele trimise se recomandă urmărirea noilor abrevieri ale cărților Vechiului și Noului Testament, așa cum apar ele în ediția jubiliară a Sfintei Scripturi editată cu binecuvântarea Sfântului Sinod. Pentru înlăturarea oricăror confuzii, vă punem la dispoziție o listă cu aceste abrevieri.

VECHIUL TESTAMENT

<i>Ag</i>	Agheu	<i>2 Mac</i>	2 Macabei
<i>Am</i>	Amos	<i>3 Mac</i>	3 Macabei
<i>Avc</i>	Avacum	<i>Mal</i>	Maleahi
<i>Avd</i>	Avdia	<i>Man</i>	Manase
<i>Bar</i>	Baruh	<i>Mi</i>	Miheia
<i>Bel</i>	Bel și Balaurul	<i>Naum</i>	Naum
<i>Cânt</i>	Cântarea Cântărilor	<i>Ne</i>	Neemia (2 Ezdra)
<i>Dn</i>	Daniel	<i>Nm</i>	Numerele
<i>Dt</i>	Deuteronomul	<i>Os</i>	Osea
<i>Ecc</i>	Ecclesiastul	<i>1 Par</i>	1 Paralipomena
<i>Epist</i>	Epistola lui Ieremia	<i>2 Par</i>	2 Paralipomena
<i>Est</i>	Estera	<i>Plg</i>	Plângerile lui Ieremia
<i>Ezr</i>	Ezdra	<i>Pr</i>	Proverbele lui Solomon
<i>3 Ezr</i>	Cartea a treia a lui Ezdra	<i>Ps</i>	Psalmii
<i>Fc</i>	Facerea	<i>1 Rg</i>	1 Regi [1 Samuel]
<i>Idt</i>	Iudita	<i>2 Rg</i>	2 Regi [2 Samuel]
<i>Ioil</i>	Ioil	<i>3 Rg</i>	3 Regi [1 Regi]
<i>Iona</i>	Iona	<i>4 Rg</i>	4 Regi [2 Regi]
<i>Ios</i>	Iosua Navi	<i>Rut</i>	Rut
<i>Iov</i>	Iov	<i>Sir</i>	Înțelepciunea lui Isus, fiul lui
<i>Ir</i>	Ieremia	<i>Sirah</i>	
<i>Is</i>	Isaia	<i>Sof</i>	Sofonie
<i>Iș</i>	Ieșirea	<i>Sol</i>	Înțelepciunea lui Solomon
<i>Iz</i>	Iezechiel	<i>Sus</i>	Cartea Susanei
<i>Jd</i>	Judecători	<i>Tin</i>	Cântarea celor trei tineri
<i>Lv</i>	Leviticul	<i>Tob</i>	Tobit
<i>1 Mac</i>	1 Macabei	<i>Za</i>	Zaharia

Norme de tehnoredactare

NOUL		TESTAMENT	
<i>Ap</i>	Apocalipsa	<i>3 In</i>	3 Ioan
<i>1 Co</i>	1 Corinteni	<i>Iuda</i>	Iuda
<i>2 Co</i>	2 Corinteni	<i>Lc</i>	Evangelhia după Luca
<i>Col</i>	Coloseni	<i>Mc</i>	Evangelhia după Marcu
<i>Ef</i>	Efeseni	<i>Mt</i>	Evangelhia după Matei
<i>Evr</i>	Evrei	<i>1 Ptr</i>	1 Petru
<i>FA</i>	Faptele Apostolilor	<i>2 Ptr</i>	2 Petru
<i>Flm</i>	Filimon	<i>Rm</i>	Romani
<i>Flp</i>	Filipeni	<i>1 Tes</i>	1 Tesaloniceni
<i>Ga</i>	Galateni	<i>2 Tes</i>	2 Tesaloniceni
<i>Iac</i>	Iacob	<i>1 Tim</i>	1 Timotei
<i>In</i>	Evangelhia după Ioan	<i>2 Tim</i>	2 Timotei
<i>1 In</i>	1 Ioan	<i>Tit</i>	Tit
<i>2 In</i>	2 Ioan		

Astfel după redarea sau trimiterea la un anumit pasaj scripturistic se va nota:

Ex. „Și aflându-L, I-au zis: Toți te caută pe Tine”. (Mc 1, 37)

Pentru o utilizare corespunzătoare a semnelor de punctuație pot fi consultate următoarele lucrări: *Îndreptar ortografic, ortoepic și de punctuație*, ediția a V-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 2001, p. 49-91; Septimiu Chelcea, *Cum să redactăm o lucrare de licență, o teză de doctorat, un articol științific în domeniul științelor socioumane*, ediția a III-a revăzută, Editura Comunicare.ro, 2005, p. 135-152 etc.

REDACTIA

AUTORI

† ÎPS DR. LAURENȚIU STREZA, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului, profesor la disciplina Teologie Liturgică și decan al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (ipslaurentiu@yahoo.com)

† PS IOAN, Episcop al Covasnei și Harghitei

† PS VISARION, Episcopul Tulcii

Abrudan, Lect. Dr. Ioan, în cadrul Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

Bolba, Pr. Ioan-Aurel

Butnar, Pr. Costin

Cândea, Pr. Dr. Ioan Ciprian

Cârstea, Dr. Sebastian Dumitru

Cricovean, Pr. Dr. Mircea

Grama, Ana, cercetător Complexul Național Muzeal ASTRA

Iosu, Pr. Lect. Dr. Mihai, în cadrul Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

Iuliana Govoreanu, bibliotecar la Biblioteca Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

Magheru, Alexandru, student al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

Manea, Pr. Ion, doctorand al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

Moșoiu, Pr. Conf. Dr. Nicolae, în cadrul Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

Pălimaru, Pr. Cătălin, doctorand al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

Pătru, Lect. Dr. Alina, în cadrul Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”,
Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

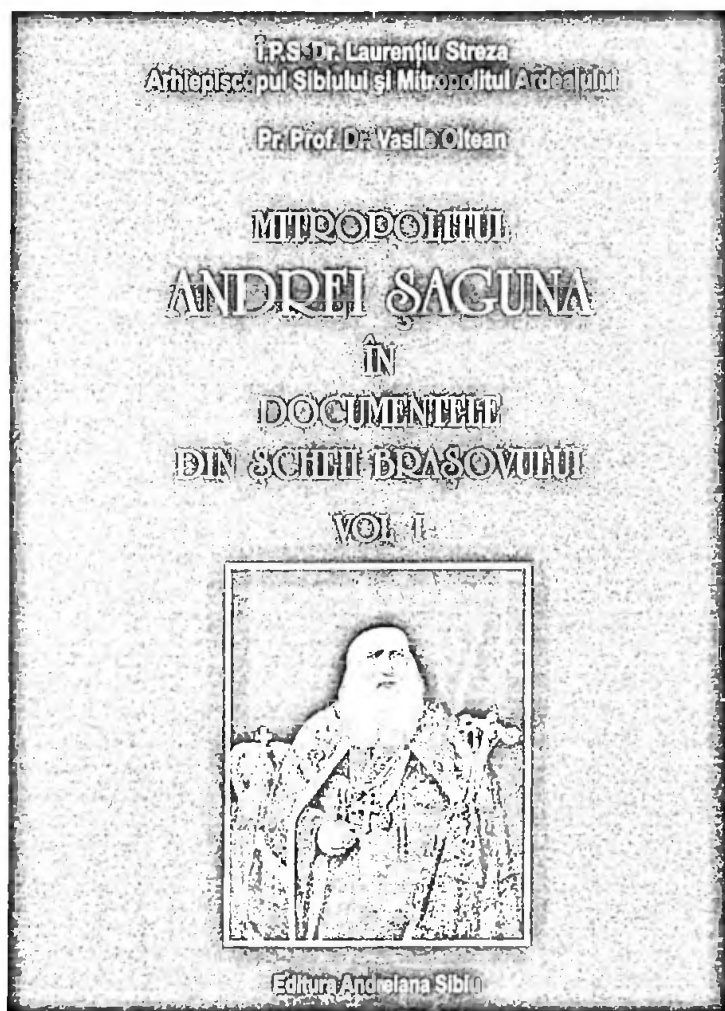
Ritter, Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Adolf Martin, Univeristatea Heidelberg
(Germania)

Sofronie, Vlad

Tăvală, Emanuel-Pavel, doctorand al Facultății de Teologie „Andrei
Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

Toroczkai, Prep. Dr. Ciprian Iulian, în cadrul Facultății de Teologie
„Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

Lucrări apărute la Editura Andreiana, Sibiu



Str. Mitropoliei, nr. 24, 550179 Sibiu
Tel.: 0269/217863; 0269/211584, int. 189
Fax: 0269/215521
www.mitropolia-ardealului.ro
editura_andreiana@yahoo.com

I.P.S. Dr. Laurențiu Streza
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

Pr. Prof. Dr. Vasile Oltean

MITROPOLITUL
ANDREI ȘAGUNA
ÎN
DOCUMENTE
DIN ȘCHIITUL BĂRȘOVULUI
VOL. II



Editura Andreiana Sibiu

Str. Mitropoliei, nr. 24, 550179 Sibiu
Tel.: 0269/217863; 0269/211584, int. 189
Fax: 0269/215521
www.mitropolia-ardealului.ro
editura_andreiana@yahoo.com

И
Н
Ѣ
Ф
О
Р
Ѣ
В
Ѣ

CIPRIAN IOAN STREZA



СВѢТОСЛАВІЕ ВАСИЛЕ ВЕЛИКОГО

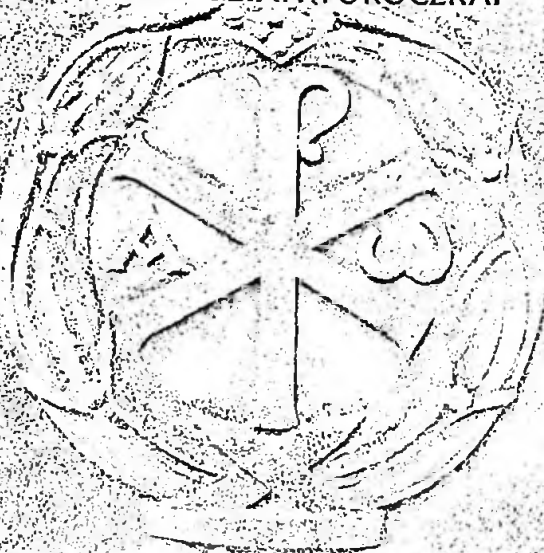
Istorie-text-analiză comparată
comentariu teologic

Editura Andreiana

Str. Mitropoliei, nr. 24, 550179 Sibiu
Tel.: 0269/217863; 0269/211584, int. 189
Fax: 0269/215521

www.mitropolia-ardealului.ro
editura_andreiana@yahoo.com

CIPRIAN-IULIAN TOROCZKA



TRADIȚIA PATRISTICĂ ÎN MODERNITATE

Ecleziologia Părintelui
Georges V. Florovsky (1893-1979)
în contextul mișcării
neopatrstice-contemporane

Str. Mitropoliei, nr. 24, 550179 Sibiu
Tel.: 0269/217863; 0269/211584, int. 189
Fax: 0269/215521
www.mitropolia-ardealului.ro
editura_andreiana@yahoo.com

SFÂNTUL GRIGORIE DE NYSSA



VIATA FERICITEI
MACRINA

EDITURA ANDREIANA. 2009

COLECȚIA: VIEȚILE SFINȚILOR

Str. Mitropoliei, nr. 24, 550179 Sibiu
Tel.: 0269/217863; 0269/211584, int. 189
Fax: 0269/215521
www.mitropolia-ardealului.ro
editura_andreiana@yahoo.com